



UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA, HISTORIA Y FILOSOFÍA
**PROGRAMA OFICIAL DE POSTGRADO EN HISTORIA DE AMÉRICA
LATINA MUNDOS INDÍGENAS, 2007 - 2008**

TRABAJO QUE PRESENTA D^a.
MARTA VALÉRIA DE LIMA
PARA LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE DOCTORA EN
HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

**“DOS TAMBORES DE AVEREQUETE AOS TAMBORES DE OXALÁ.
História de uma relação complexa: as religiões afro-brasileiras e a
sociedade de Rondônia (1911-2011)”**

DIRECTORES:
DRES. JUAN MARCHENA F. Y JOSE MARIA MIURA A.

SEVILLA 2013

MARTA VALÉRIA DE LIMA

**DOS TAMBORES DE AVEREQUETE AOS TAMBORES DE OXALÁ.
História de uma relação complexa: as religiões afro-brasileiras e a sociedade de
Rondônia (1911-2011).**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa Oficial de Doutorado em História da América Latina – Mundos Indígenas, do Departamento de Geografia, História e Filosofia da Universidade Pablo de Olavide, de Sevilha (Espanha), como requisito à obtenção do título de Doutora em História de América.

**Orientadores: Prof. Dr. Juan Marchena F.
Prof. Dr. Jose María Miura A.**

SEVILLA 2013

Este trabalho é dedicado:

**À Prof.^a Dr.^a Maria do Carmo Tinoco Brandão
(Departamento de Antropologia da Universidade Federal de
Pernambuco - UFPE), por mostrar as possibilidades de
estudos na área da história e cultura afro-amazônica no
Estado de Rondônia e por orientar os primeiros
investigadores desses temas na região.**

À minha mãe, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

A toda comunidade de cultos afro-brasileiros da cidade de Porto Velho. Especialmente a aqueles que nos orientaram, nos dedicaram o seu tempo e as suas palavras para nos ajudar a dar forma a esta pesquisa, e sem os quais ela não existiria. Foram muitos os que nos auxiliaram. Mas a gratidão toma uma proporção especial e muito particular ao ser direcionada a aqueles que se deixaram serem entrevistados, pois tiveram a coragem de expor as suas biografias e emoções para nos esclarecerem dúvidas, respondendo pacientemente às nossas perguntas e tolerando as nossas indiscrições e ignorância. E, principalmente, nos acolhendo com carinho e muito respeito em todas as ocasiões que os interpelamos.

Embora não seja nossa intenção citar nomes aqui, a fim de não cometermos injustiças, há algumas pessoas que não poderíamos deixar de mencionar, pois foi com eles que tudo começou... Primeiramente, queremos agradecer a Maria Pereira Pinto, conhecida como *Dona Maria Estrela*, que com discrição e sutileza nos fez conhecer fundamentos do Tambor de Mina que somente os anos e a experiência nos fizeram alcançar a profundidade e dimensão dos seus múltiplos significados. Estes estavam impressos nos seus gestos e nas suas falas, mas à época dos encontros não tivemos condições de compreender. Esta sacerdotisa teve a sabedoria de valorizar o registro da memória oral, para que este recebesse o suporte escrito, e com isto as memórias do *povo de santo* não fossem completamente perdidas. Graças a ela, as portas para entrar no universo da *encantaria rondoniense* me foram abertas. Porém, sem a ajuda de Abelardo Menezes da Silva, chamado de *Seu Belo*, eu não teria conseguido chegar a estas portas. A ele, a minha eterna gratidão por agendar-me entrevistas e acompanhar-me a muitos locais que me eram completamente desconhecidos para realizá-las. Ao carinho e candura de Maria do Carmo Sampaio Pinto, que nos acolheu com amor e jamais se furtou a esclarecer-nos sobre as temáticas das pesquisas que realizávamos, sempre desejando que tivéssemos êxito nos nossos intentos. Dentre os membros e ex-membros do Terreiro de Santa Bárbara, encontrei acolhimento em todos, sem exceção. Mas a estes três, cujos corpos se desmaterializaram durante e logo após a feitura e conclusão da nossa primeira pesquisa de campo (a que resultou na dissertação de mestrado) já não temos como dizer: “muito obrigada”. Então, o único jeito de agradecer é mantê-los vivos na memória.

Aos velhos amigos. E também aos que conquistei durante esta segunda trajetória pelos campos da encantaria de Rondônia. Foram muitos. Alguns até já passaram. Outros, espero que permaneçam enquanto dure a minha jornada pelas terras de Rondônia e outras. A todos sou grata. Não revelarei nomes, para não cometer injustiças esquecendo-me de alguém.

À amiga, e companheira de interesses acadêmicos, Nilza Menezes Lino Lagos pela constância e experiências profissionais e pessoais tantas vezes compartilhados, pelas entrevistas compartilhadas e por diversas outras trocas de conhecimentos.

Ao Espaço Rhamaion e toda a sua família, na figura de Josefina Aparecida Fialho, pelo acolhimento, tolerância, amizade e confianças tantas vezes depositadas.

Aos colegas de trabalho do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia - UNIR, cuja generosidade me acolheu, em todas as ocasiões em que lhes pedi (e até quando não pedi, mas perceberam que eu necessitava) auxílio. A eles não posso sonegar gratidão. Inclusive aos professores recém-contratados, que mesmo sem me conhecer tiveram a disposição e a boa vontade de reconhecer as minhas dificuldades para concluir este trabalho e se dispuseram a colaborar, cedendo-me mais tempo de horas livres para que eu pudesse finalizá-lo. Espero que os resultados alcançados não os decepcionem. No último ano de curso, o apoio e amizade do Prof. Antônio Cláudio Barbosa Rabello foram imprescindíveis para assegurar a tranquilidade profissional da qual eu tanto carecia. Assim como foi inestimável a ajuda e o apoio da Prof^a. Lílian Maria Moser para a minha partida à Espanha e durante a realização do curso, particularmente durante o primeiro ano.

Ao Prof. Juan Marchena Fernandez, Diretor do Programa de Pós-Graduação em História da América Latina da Universidade Pablo de Olavide - UPO, e orientador de esta Tese, que cuidou de assegurar o conforto e a comodidade no novo lar durante todas as minhas estadias em Sevilha. Ao professor José Maria Miúra Andrades, co-orientador também. E aos préstimos dos professores deste mesmo Programa de Pós-graduação, José Luis Belmonte Postigo e Justo Cuño Bonito.

Na UPO e na Residência Flora Tristán pude contar com o carinho e cuidados de do colega de curso Alfonso (colombiano), Sofia (argentina) e da pequena Isabel (espanhola). Foi muito importante o acolhimento caloroso e familiar deles em terra estranha, especialmente no primeiro inverno, quando estive muito enferma. Outra pessoa que merece um agradecimento particular é a colega equatoriana Marisol Aguillar, que me ajudou de uma maneira muito especial durante a minha primeira estância em Sevilla. Ela contribuiu muitíssimo para a minha adaptação ao novo lar.

Aos colegas: Monica Medelius (peruana), Rafael Obando (costariquenho), Sara Mussotti (italiana) e Fotini Patsalli (grega), com os quais foram compartilhados saberes acadêmicos, gastronômicos, cinematográficos e amizade sincera.

Ao amigo José María “Chema” Asensio (espanhol), que com os seus préstimos e cuidados tornou a vida fora do país um agradável devir.

À minha família, que me ofereceu acolhida e ajudas diversas nas minhas estadias em São Paulo, Minas Gerais, Pernambuco, Sergipe e Paraíba.

Ao corpo técnico da Universidade Federal de Rondônia, nas pessoas de Ilma e Angélica, responsáveis pela gestão do Programa de Iniciação Científica e Pós-Graduação, sempre competentes, solícitas e ágeis na prestação de serviços e orientações burocráticas.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF): Volney J. Berkenbrock, Robert Daibert Junior e Emerson Sena da Silveira, bem como aos alunos do curso, pela troca de experiências que mantivemos durante o segundo semestre letivo de 2010, quando estive vinculada a este Programa na condição de “Aluna Especial”.

RESUMO

Esta tese tem por objetivo efetuar a reconstituição da história das religiões afro-brasileiras em Rondônia durante o período de 1911 a 2011. Ela resulta da comprovação de carência de investigações sobre o tema. Nela se investigada origem, expansão e transformação de religiões afro-brasileiras, conflitos e tensões decorrentes. Os contextos sociais e históricos de desenvolvimento dos mesmos foram analisados, dando-se atenção às estruturas políticas e econômicas, aos fluxos migratórios e às diversidades culturais. Estes temas são abordados à luz das teorias sobre representações sociais, identidade e tradição. O fio condutor da análise são as ideologias de integração nacional e as políticas desenvolvimentistas implantadas pelo Governo Federal na região a partir da década de 1970. Os resultados obtidos levaram à reconstituição da história de alguns espaços de culto da cidade de Porto Velho e de suas interferências/influências na construção/desconstrução das identidades religiosas de Rondônia; bem como à reconstituição da biografia de algumas lideranças religiosas que se destacaram neste processo. Foi mapeado grupos de cultos e sacerdotes em atividade durante as décadas de 1910 a 2010. Algumas instituições ocupam o cerne da narrativa: Barracão e Irmandade de Santa Bárbara, Terreiro de São Sebastião e Federação Espírita e Umbandista de Rondônia. Para o desenvolvimento da pesquisa se recorreu aos fundamentos epistemológicos da história e da antropologia cultural, empregando-se procedimentos da microanálise histórica, da história oral e da etnografia. Chegou-se à conclusão de que os fluxos migratórios foram responsáveis pela inserção dos modelos religiosos mais destacados na região: Tambor de Mina, Umbanda e Candomblé; e que as políticas integracionistas e desenvolvimentistas aplicadas pelo Governo Federal nas décadas de 1970 a 1990 patrocinaram atos de violência simbólica e concreta que produziram rupturas na identidade “regional” em favor da elaboração do projeto de construção da identidade “nacional”. Desta maneira, as representações culturais que foram analisadas indicaram que os horizontes ideológicos das elites sociais e políticas dominantes se vinculam à problemática do controle econômico, político e social das regiões periféricas do país às regiões centrais e à expansão do capitalismo. Nesse novo contexto o Tambor de Mina, que foi a religião hegemônica até a década de 1970 perdeu esta posição para a Umbanda e o Candomblé. No bojo deste processo, a fundação de uma federação de cultos afro-brasileiros (FEUR) contribuiu para a massificação religiosa, constituindo-se como canal de ingresso da ideologia do Estado Nacional através da Umbanda e um dos cenários da eliminação da identidade regional.

PALAVRAS CHAVES: Rondônia, migrações, desenvolvimentismo, Religiões afro-brasileiras, identidades, representações sociais.

RESUMEN

Esta tesis tiene por objetivo efectuar la reconstitución de la historia de las religiones afro-brasileras en Rondonia durante el período de 1911 a 2011. Ella resulta de la comprobación de carencia de investigaciones sobre el tema. En ella se investiga el origen, expansión y transformación de religiones afro-brasileras, conflictos y tensiones derivados. Los contextos sociales e históricos de desarrollo de los mismos fueron analizados, dándose atención a las estructuras políticas y económicas, a los flujos migratorios y a las diversidades culturales. Estos temas son abordados a luz de las teorías sobre representaciones sociales, identidad y tradición. El cable conductor del análisis son las ideologías de integración nacional y las políticas desarrollistas implantadas por el Gobierno Federal en la región a partir de la década de 1970. Los resultados obtenidos llevaron a la reconstitución de la historia de algunos espacios de culto de la ciudad de Porto Velho y de sus interferencias/influencias en la construcción/deconstrucción de las identidades religiosas de Rondonia; así como a la reconstitución de la biografía de algunos liderazgos religiosos que se destacaron en este proceso. Fue mapeado grupos de cultos y sacerdotes en actividad durante las décadas de 1910 a 2010. Algunas instituciones ocupan el núcleo de la narrativa: Cobertizo y Hermandad de Santa Bárbara, Patio de San Sebastián y Federación Espírita y Umbandista de Rondonia. Para el desarrollo de la investigación se recurrió a los fundamentos epistemológicos de la historia y de la antropología cultural, empleándose procedimientos de microanálisis histórico, de la historia oral y de la etnografía. Se llegó a la conclusión de que los flujos migratorios fueron responsables por la inserción de los modelos religiosos más destacados en la región: Tambor de Mina, Umbanda y Candomblé; y que las políticas integracionistas y desarrollistas aplicadas por el Gobierno Federal en las décadas de 1970 a 1990 patrocinaron actos de violencia que produjeron rupturas en la identidad “regional” en favor de la elaboración del proyecto de construcción de la identidad “nacional”. De esta manera, las representaciones culturales que fueron analizadas indicaron que los horizontes ideológicos de las elites sociales y políticas dominantes se vincularon a la problemática del control económico, político y social de las regiones periféricas del país, las regiones centrales y la expansión del capitalismo. En este nuevo contexto el Tambor de Mina, que fue la religión hegemónica hasta la década de 1970 perdió esta posición con Umbanda y Candomblé. En medio de este proceso, la fundación de una federación de cultos afro-brasileros (FEUR) contribuyó para la masificación religiosa, constituyéndose como canal de ingreso de la ideología del Estado Nacional a través de la Umbanda y uno de los escenarios de la eliminación de la identidad regional.

PALABRAS CLAVES: Rondonia, migraciones, desarrollismo, religiones afro-brasileras, identidades, representaciones sociales.

ABSTRACT

This thesis aims to perform the reconstruction of the history afro-Brazilian religions in Rondônia during the period 1911-2011. It results from the evidence of lack on the research about the topic: the origin, expansion and transformation of afro-Brazilian religions, conflicts and tensions arising. The social and historical contexts development was analyzed, giving attention to the political and economic structures, migratory flows and the cultural diversities. These issues are discussed in light of theories about social representations, identity and tradition. The thread conductors on analysis are the ideologies of national integration and development policies implemented by the Federal Government in the region from the 1970s. The results led to the reconstitution of the history in some places of worship in Porto Velho city and its interference / influence in the construction / deconstruction of religious identities of Rondônia, well as the reconstitution on the biography of some religious leadership who have excelled in this process. Are mapped groups of cults and priests active during the decades from 1910 to 2010. Some institutions occupy the core of the narrative: Shed and the Brotherhood of Santa Barbara, Shrine of St. Sebastian and Spirit Federation and Umbanda of Rondônia. To development on the research, it resorted to epistemological foundations of history and cultural anthropology, using procedures microanalysis historical, oral history and ethnography. In conclusion that migration flows were responsible for the insertion of religious models most prominent in the region: the Mina Drum, Umbanda and Candomblé, the integrationist and development list policies implemented by the Federal government in the decades from 1970 to 1990 sponsored acts of violence which produced disruptions in identity "regional" in favor of elaboration to the construction project of "national" identity. Therefore, the cultural representations that were analyzed indicated that the ideological horizons of social and political elites dominant binding to the problem of economic control, political and social development of peripheral regions with the central regions of the country and the expansion of capitalism. In this new context, the Mina Drum, this was hegemonic religion until the 1970s lost this position to Umbanda and Candomblé. In the midst of this process, the foundation a federation of afro-Brazilian cults (FEUR) contributed to the widespread religious, becoming a channel for entry of the ideology the state National through Umbanda and one of the scenarios elimination of regional identity.

KEYWORDS: Rondônia, migrations, developmentalism, afro-Brazilian religions, identities, social representations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
O objeto de estudo	2
Revisado da literatura científica e de outros estudos sobre as religiões afro-brasileiras em Rondônia.	5
Cinco hipóteses	12
Sinopse dos capítulos	22
PARTE I. OS PERCURSOS DA PESQUISA	
CAPÍTULO I	
<u>OS PERCURSOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DA PESQUISA</u>	27
1.-Termos e conceitos: alguns esclarecimentos	33
2.-Percurso metodológico da investigação	39
2.1.-Procedimentos metodológicos, técnicas e fontes de pesquisa	40
2.1.1.-Pesquisa de campo	40
2.1.2.-Fontes e técnicas de coleta dos	43
2.1.2.1.-Fontes impressas	43
2.1.2.2.-Fontes bibliográficas	44
2.1.2.3.-Fontes documentais	45
2.1.2.4.-Fontes iconográficas	45
2.2.2.5.-Fontes orais	45
PARTE II. CONHECENDO RONDÔNIA E REVISITANDO ORIGENS: A REGIÃO, OS NEGROS E O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO	
CAPÍTULO II	
<u>HISTÓRIA DE RONDÔNIA: COLONIZAÇÃO, MIGRAÇÃO E DESENVOLVIMENTISMO</u>	52
1.-Rondônia no contexto brasileiro: As ideologias da colonização	54
2.-Projetos de ocupação e colonização de Rondônia	61
3.-A execução dos “Planos Desenvolvimentistas” em Rondônia	65
4.-Estando e desenvolvimento sócio econômico de Rondônia	70
5.-Movimentos migratórios para Rondônia (1970/1990)	74
6.-A expansão da fronteira agrícola (1970-1990)	76
7.-A organização político administrativa: de Território Federal do Guaporé a Estado de Rondônia	86

CAPÍTULO III	
<u>A CULTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA EM RONDÔNIA: ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS</u>	96
1.-Negros em Rondônia	96
1.1.-Os negros guaporeanos	99
1.2.-Os negros Caribenhos ou “barbadianos	102
1.3.- Os negros <i>nas fronteiras</i>	107
2.-Caracterização do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia e mapeamento dos espaços de culto (1910-2004)	109
2.1.-As faces da cultura religiosa afro-brasileira de Rondônia	109
2.1.1.-Rondônia e a sua “diversidade religiosa	111
2.2.-Distribuição quantitativa e espacial de terreiros em Rondônia.1910-1996	115
2.2.1-Registros sobre os espaços e modelos de cultos afro-brasileiros de Rondônia – décadas de 1910 a 2000	118
2.2.1.-As fontes estatísticas e os cultos afro-brasileiros de Rondônia	136
PARTE III. ENTRE TRAJETÓRIAS E ENCRUZILHADAS. AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE RONDÔNIA. Tambor de Mina, Candomblé, Umbanda	
CAPÍTULO IV	
<u>O TAMBOR DE MINA EM RONDÔNIA</u>	141
UNIDADE 1 - ORIGEM E CARACTERÍSTICAS DO TAMBOR DE MINA	
1.-Tambor De Mina: Entre práticas e teorias, explicações necessárias	142
1.1.-Uma história das origens	142
1.1.1.-A expansão do Tambor de Mina no Brasil	145
1.2.-Características do Tambor de Mina no Brasil e em Rondônia	147
1.3.- Pesquisas sobre o Tambor de Mina no Brasil	151
1.3.1.-Publicações e pesquisas sobre o Tambor de Mina em Rondônia	161
UNIDADE 2 - IRMANDADE DE SANTA BÁRBARA E TAMBOR DE MINA EM RONDÔNIA.	
2.-Recreio de Yemanjá e Irmandade de Santa Bárbara: estruturação, implantação, e expansão das práticas religiosas afro-brasileiras em Rondônia	167
2.1.-Santa Bárbara: Irmandade Católica e Confraria religiosa afro brasileira (1914-17)	168
2.1.1.-A Constituição da Irmandade e Capela de Santa Bárbara (1914 – 1947)	169
2.1.2.-Intersecções Religiosas e conflitos com a Igreja: Irmandade de Santa Bárbara e Recreio de Yemanjá, mudanças nas estruturas de funcionamento (1947)	178
2.1.3.-A Irmandade de Santa Bárbara na Imprensa (1930-1947)	182
2.2.-Recreio de Yemanjá: implantação, expansão e crise do Tambor de Mina em Rondônia – de 1917 aos dias atuais	185
2.2.1.-Recreio de Yemanjá: a origem do Tambor de Mina em Rondônia	185
2.2.2.-Terreiro e Cidade: uma relação de atração e repulsa	190
2.2.3.-Crises Sucessórias no Recreio de Yemanjá	193
2.2.4.-Aspectos socioculturais e econômicos do Recreio de Yemanjá	198
2.3.-De <i>Recreio de Yemanjá a Barracão de Santa Bárbara</i> : um terreiro recomposto (1972-2011)	202

2.3.1.-História do Barracão de Santa Bárbara (1975-2011)	205
3.-Tambor de Mina, Recreio de Yemanjá e Barracão de Santa Bárbara: da consolidação e expansão à crise e decadência	211
CAPÍTULO V	
<u>O CANDOMBLÉ EM RONDÔNIA</u>	220
UNIDADE I - ORIGEM, RELAÇÕES HIERÁRQUICAS, PODER E PRESTÍGIO NO CANDOMBLÉ.	
1.-O Candomblé no Brasil: Origem e características	223
2.-A superioridade jeje-nagô na literatura afro-brasileira e as práticas sociais dos adeptos dos Candomblés em Rondônia	225
3.-Uma questão de origens: Relações hierárquicas, poder e prestígio no Candomblé de Rondônia	228
4.-Buscando raízes e expandindo matrizes culturais afro-brasileiras em Rondonia	236
4.1.-A consolidação do Candomblé em Rondônia e a ideia <i>de tradição e pureza</i> religiosa	240
UNIDADE 2: A FORMAÇÃO DOS CANDOMBLÉS DE RONDÔNIA.	
5.-As pesquisas sobre o Candomblé em Rondônia	246
6.-O ingresso e a expansão do Candomblé em Rondônia	248
6.1.-A Inserção social do Candomblé em Rondônia (1960/1980)	248
6.1.1.-Candomblé angola	249
6.1.2.-Candomblé queto	252
6.1.3.-Candomblé <i>Jeje</i>	259
6.1.4.-Candomblé nagô	285
7.-A Receptividade do Candomblé em Rondônia	268
7.1.-A conversão do povo de santo de Rondônia ao Candomblé e o retorno às giras de Umbanda	270
7.2.-Dificuldades para a implantação e o desenvolvimento do Candomblé	274
7.2.1.-O problema do aprendizado religioso e de transmissão do saber	276
7.2.2.-Contornando dificuldades e desafios	277
8.-Entre rupturas e permanências: o migrante e as tradições religiosas locais	282
CAPÍTULO VI	
<u>A UMBANDA EM RONDÔNIA</u>	287
UNIDADE I – A HISTÓRIA DA UMBANDA E DA SUA INSERÇÃO SOCIAL EM RONDÔNIA	
1.-A origem da Umbanda	289
2.-A Umbanda no Brasil: Abordagens teóricas	291
3.-A umbandização da Amazônia: abordagens teóricas	297
4.-A umbandização de Rondônia	299
4.1.-A Umbanda em indicadores estatísticos de Rondônia	300
4.2.-A Umbanda e primeiras classificações das religiões afro-brasileiras de Rondônia na produção literária e científica regional	301
5.-História da Umbanda em Rondônia	306
5.1.-A presença da Umbanda em Rondônia: Terreiro de São Sebastião	306
5.1.1.-A popularidade do Terreiro de São Sebastião e a expansão da Umbanda em Porto Velho	313
5.1.2.-Organização litúrgica do Terreiro de São Sebastião	317
UNIDADE 2 - OS PRECURSORES DA UMBANDA EM RONDÔNIA: ELEMENTOS HISTÓRICO-BIOGRÁFICOS	

6.-Os precursores da Umbanda em Rondônia	333
6.1.-Celso Guimarães de Lima/Celso Guimarães, introdutor da Umbanda em Rondônia – Década de 1960	333
6.2.-Hilton da Veiga Monteiro/Hilton de Ogum/Pai Hilton, primeiro sacerdote de Umbanda a se converter ao Candomblé – Década de 1970	339
7.-A formação de uma nova configuração religiosa de Umbanda em Rondônia. Décadas de 1980/1990	342
7.1.-Rita Braga Góis/Dona Rita e a implantação da Umbanda kardecista em Rondônia	342
8.-Reingresso da mina-Terecô a Rondônia – Década de 1980	348
8.1.-Marcelina dos Anjos Bezerra/ <i>Dona Bibi</i> : Umbanda e novas versões de velhas tradições religiosas maranhenses em Rondônia	349
9.-Entre práticas e teorias. Formas combinatórias das religiões afro-brasileiras de Rondônia e sistemas de classificação e massificação religiosa	359
PARTE IV. PROCESSOS DE UNIFICAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM RONDÔNIA	
CAPITULO VII	
<u>FEDERAÇÕES DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE RONDÔNIA</u>	366
UNIDADE I - INSTITUCIONALIZAÇÃO BUROCRÁTICA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS	
1.-As federações na literatura científica brasileira: apanhado geral	368
1.1.-Apreciações sobre as federações por teóricos da Umbanda	374
1.1.1.-Estudos sobre as Federações de cultos afro-brasileiros na Região Amazônica	374
2.-As federações de cultos afro-brasileiros: origem e características	378
2.1.-As federações de Umbanda na Amazônia	385
UNIDADE 2: FEDERALIZAÇÃO DE UMBANDA EM RONDÔNIA	
3.-A Integração do campo religioso afro-brasileiro em Rondônia	387
3.1.-Fundação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR	388
3.1.1.-Objetivos	396
3.2.-Estruturas de funcionamento da FEUR e atividades desenvolvidas	397
3.2.1.-Organização hierárquica e Estrutura Burocrática	397
a-Serviços oferecidos	398
b-Filiação	399
c-As funções burocráticas	399
3.2.2.-Estrutura física e localização da FEUR	400
a-Patrimônio	403
3.2.3.-Estrutura doutrinária e ritualística da FEUR	404
3.2.4.-Formação do corpo de “ <i>médiuns</i> ” na Umbanda: instrução e consagração religiosa	408
3.2.4.1.-Exames para Consagração na Umbanda	409
3.2.4.2.-Sessões	410
3.2.4.3.-Rituais de iniciações, celebrações, eventos	410
a-Batismos e matrimônios	410
b-Feituras	410
c-Festas e Encontros	411
3.2.5.-Educação dos médiuns e princípios éticos	412
3.2.5.1.-Moralização e controle dos usos e costumes nos espaços de culto	412
3.2.5.2.-Controle dos costumes e das práticas religiosas: o consumo de bebidas alcoólicas	413

3.2.5.3.-Controle ritual e burocrático: filiação à FEUR	418
UNIDADE 3 - A UNIDADE PERDIDA.	
4.-O declínio da FEUR	422
4.1.-Fatores que levaram a FEUR ao “declínio”	422
a-Rivalidades Internas	422
b-Problemas de gestão	423
c-Envolvimento do Presidente da FEUR com a política partidária	423
d-Mudanças na ordem social	424
e-Concorrência do Estado na oferta de serviços de assistência social	426
5.-Em busca da unidade perdida: novos movimentos de federalização das religiões afro-brasileiras de Rondônia e novas federações (1995-2011)	428
5.1.-FECABER: A unidade fracassada (1994-2002)	428
5.2.-FECAUBER: A unidade no segundo milênio (1911-....)	432
CAPITULO VIII	
<u>O MOVIMENTO DE UNIFICAÇÃO DAS RELIGIOES AFROBRASILEIRAS EM RONDONIA.</u>	435
UNIDADE I: GIRA POLÍTICA - HISTÓRIA DA UNIFICAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	
1.-Movimentos de unificação das religiões afro-brasileiras	437
1.1.-A unificação da Umbanda	439
1.2.-A unificação do Candomblé	440
1.3.-Avaliações dos especialistas sobre os movimentos de unificação das religiões afro-brasileiras	443
2.-A Federação Espírita Umbandista de Rondônia e movimento de unificação da Umbanda no Brasil	444
2.1.-FEUR e unificação da Umbanda na Amazônia Ocidental	450
3.-Encontros de Umbanda na Amazônia	452
3.1.-I Encontro de Orixás (Rondônia	452
3.2.-II Encontro de Orixás (Amazonas	453
3.3.-III Encontro de Orixás (Pará	455
UNIDADE II - FESTA DOS ORIXÁS: UMA GIRA POLÍTICA?	
4.-Encontros umbandistas em Rondônia	459
4.1.-I Encontro de Orixás de Rondônia - (1977)	460
4.1.1.-Balanço do Encontro	465
4.2.-II Encontro de Orixás de Rondônia – (1978)	468
4.2.1.-Balanço do Encontro	464
4.3.-III Encontro de Orixás de Rondônia – (1979)	475
4.3.1.-Balanço do Encontro	477
4.4.-IV Encontro de Orixás de Rondônia – (1980)	477
4.4.1.-Balanço do Encontro	480
4.5.-V Encontro de Orixás de Rondônia – (1981)	480
4.5.1.-Balanço do Encontro	482
4.6.-VI Encontro dos Orixás de Rondônia–(1982)	486
4.6.1.-Balanço do Encontro	488
4.7.-VII Encontro de Orixás de Rondônia - (1983)	489
4.7.1.-Balanço do Encontro	490
4.8.-VIII Encontro de Orixás de Rondônia -(1984)	490
4.8.1.-Balanço do Encontro	492
4.9.-IX Encontro de Orixás de Rondônia - (1985)	492
4.9.1.-Balanço do Encontro	493
4.10.-X Encontro de Orixás de Rondônia - (1986)	494
4.10.1.-Balanço do Encontro	495
4.11.-XI Encontro de Orixás de Rondônia - (1987)	495

4.11.1.-Balanço do Encontro	495
4.12.-XII Encontro de Orixás de Rondônia - (1988)	496
4.13.-XIII Encontro de Orixás de Rondônia (1989)	498
4.13.1.-Balanço do Encontro	498
4.14.-XIV Encontro de Orixás de Rondônia (1990)	498
4.14.1.-Balanço do Encontro	500
5.-Alguns paradoxos do movimento federativo em Rondônia – 1970-1991	502
6.-Carlos Alberto dos Santos, Presidente Fundador da Federação Espírita Umbandista de Rondônia: uma biografia	505
6.1.-O individual e o coletivo: Conflitos de interesses e crise institucional	508
7.-ACUNERAA e novos processos de unificação do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia (2011-2012)	510
7.1.-Etapas do processo de reunificação do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia	510
CONCLUSÃO	
HISTÓRIA DE UMA RELAÇÃO COMPLEXA: AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A SOCIEDADE DE RONDÔNIA (1911-2011)	514
REFERENCIAS	527
APENDICES	562
Apêndice A - Calendário ritual dos Tambores de Obrigação do Recreio de Yemanjá e do Barracão de Santa Bárbara (+ 1944 a 2000)	563
Apêndice B - Estrutura dos Tambores de Obrigação	564
Apêndice C - Serviços realizados nas Searas e nas Bancas de Cu.a	565
Apêndice D - Inventário de Autoridades que compareceram aos Encontros de Orixás de Rondônia (1977-1990)	566
ANEXOS	572
Anexo I - Mapa do Brasil	574
Anexo II - Mapa do Maranhão: Codó e Bacabal	576
Anexo III - Ofícios de Moab Caldas destinados a Maria Pereira Pinto/ <i>Maria Estrela</i>	578
Anexo IV- Lista de <i>Noitários</i> dos Festejos de Santa Bárbara promovidos pela Irmandade de Santa Bárbara em 1940	581
Anexo V - Boletim n.º 1 da Irmandade de Santa Bárbara (1947) – Parte 1 e 2	584
Anexo VI - Registros de Livro de Atas da Irmandade de Santa Bárbara (1947)	588
Anexo VII - Manoel Euclides da Silva com a família biológica	593
Anexo VIII - Calendário Cultural de Rondônia – 1981/1985	595
Anexo IX - Revista Aruanda – ano 1984/1985	598
Anexo X - Alvará de Licença para funcionamento de “Centro” Espírita	600
Anexo XI - Carta Circular expedida pelo Presidente da FEUR aos dirigentes de cultos afro-brasileiros	601
LISTA DE FIGURAS	
Figura 1 - Altar de Encantaria das águas	1
Figura 2 - Assentamento de orixás	26
Figura 3 - Velhas matriarcas do Tambor de Mina de Rondônia	41
Figura 4 – Ruta BR-364	50
Figura 5 - Ruta BR-369 / Ano de 1980	69
Figura 6 – Migrantes em busca de terras doadas pelo INCRA	78
Figura 7 - Bairro Floresta	79
Figura 8 - Área de invasão (Bairro São Sebastião)	79
Figura 9 - Bairro Areal	83

Figura 10 –Ruta BR 364 / Ano de 1984	85
Figura 11 - Festa do Divino Espírito Santo no Vale do Guaporé: caixeiro, violeiro e foliões na procissão do Barco	100
Figura 12 - Trabalhadores Antilhanos da Estrada de Ferro Madeira – Mamoré	104
Figura 13 - Croqui da cidade de Porto Velho (1911 e 1915	106
Figura 14 - Terreiro de um pai de santo da Bahia com placa de divulgação	117
Figura 15 – Oferenda dedicada a divindades do panteão religioso Afrobrasileiro	139
Figura 16 – Reza na Capela de Santa Bárbara	148
Figura 17 - Tambozeiro Lailton afinando os tambores do Barracão de Santa Bárbara	150
Figura 18 - Dona Edna incorporada com Caboclo Flecheiro	156
Figura 19 - Maria Pereira Pinto/Dona Maria Estrela incorporada com Dona Mariana	156
Figura 20 - Francisco Chagas de França incorporado com Antônio Légua Boji-Uá	159
Figura 21 - Francisco Chagas da Silva incorporado com o Caboclo Sete Flechas	161
Figura 22 - Esperança Rita da Silva	170
Figura 23 – Mapa urbano de Porto Velho em 1915	172
Figura 24 - Membros do Recreio de Yemanjá e da 1.ª Diretoria da Irmandade de Santa Bárbara (década de 1940)	186
Figura 25 - Raimundo Silva e Esperança Rita da Silva	188
Figura 26 - Bairro Santa Bárbara	192
Figura 27 – Albertino Barbosa da Silva (ou dos Santos Toríbio)/Seu Albertino e Maria Pereira Pinto/Maria Estrela (±1974), dirigentes do Barracão de Santa Bárbara	194
Figura 28 - Barracão de Santa Bárbara	205
Figura 29 – Esperança Rita da Silva	207
Figura 30 – Albertino Barbosa da Silva	207
Figura 31 – Fachada do Barracão de Santa Bárbara	208
Figura 32– Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita e Manoel Roberto Neto da Silva	209
Figura 33 e 34 - Reforma e abandono do Barracão de Santa Bárbara	217
Figura 35 - <i>Caboclos</i> incorporados em filhos de santo	245
Figura 36 – Hilton da Veiga Monteiro/ <i>Hilton de Ogum</i>	259
Figura 37 – Wilma Inês de França/Wilma de Oyá	259
Figura 38 – Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxóssi	259
Figura 39 - Nelson de Ajossun com suas filhas de santo	265
Figura 40 – Fátima Sampaio/ Fátima de Oyá	265
Figura 41 - Otília de Omolú	265
Figura 42 – Nilza Menezes Lino Lagos/Nilza de Iemanjá Ogunté/ <i>Faseun Iya Elesú</i>	268
Figura 43 – Roberto de Athayde/ <i>Roberto de Yemanjá Ogunté</i>	268
Figura 44 - Sacerdotisa Wilma Inês de França/Wilma de Oyá acompanhada da <i>ebomi Enaura</i>	271
Figura 45 e 46 - Caderno de preços do Templo de Caridade Águas d'Oxum	272
Figura 47 – Ruas de Porto Velho/década de 1980	279
Figura 48 - Entidades da mina-encantaria em salão de festas de terreiros de Rondônia	283
Figura 49 - Igreja Sagrado Coração de Jesus em fase de construção (PortoVelho)	330
Figura 50 - Hilton da Veiga Monteiro/Pai Hilton	341
Figura 51 – Rita Braga Góis	345
Figura 52 - Sacerdotisa Rita Braga Góis, preparando oferendas para Iemanjá no Centro Espírita Lírios do Campo	346
Figura 53 - Caixeiras do Divino. Tenda Espírita Santo Antônio	347
Figura 54 - Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi, incorporada com a entidade <i>Antônio Légua Bogi-Buá</i>	357

Figura 56 - Assentamentos a divindades e entidades do panteão religioso afro-Brasileiro	364
Figura 58 - Alvará de Licença a “título precário” para funcionamento de Centro Espírita	416 600
Figura 59 - Carta Circular expedida pelo Presidente da FEUR aos dirigentes de cultos afro-brasileiros	418 601
Figura 60 - Sacerdote Pedro Paulo de Brito da Silveira/Paulo de Ajossun	429
Figura 61 - Sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/ <i>Pai Jacir</i>	431
Figura 62 - Reunião preparatória para fundação da nova federação de cultos afro-brasileiros de Rondônia	433
Figura 63, 64 e 65 - Caboclos da Mina, Encantaria e Umbanda de Rondônia	438
Figura 66 – Carlos Alberto dos Santos/ <i>Carlos Melhoral</i> e Jamil Rachid	447
Figura 67 - Ritual de abertura do I Encontro da Rede Religiões Afro-brasileiras e Saúde	457
Figura 68 – Prefeito Luis Gonzaga hasteando a bandeira nacional durante o I Encontro dos Orixás de Rondônia	464
Figura 67 - I Encontro dos Orixás de Rondônia	465
Figura 68 - Filha de santo incorporada durante o I Encontro de Orixás	468
Figura 69 - Jamil Rachid apresentando os umbandistas mais idosos de Rondônia durante o IV Encontro de Orixás de Rondônia	479
Figura 70 – Governador Jorge Teixeira homenageado no 5º. Encontro dos Orixás de Rondônia	489
Figura 71 - XIV Encontro de Orixás	499
Figura 72 - XIV Encontro dos Orixás de Rondônia	502
Figura 73 - Carlos Alberto dos Santos/ <i>Carlos Melhoral</i>	505
Figura 74 - Encontro de Orixás 2011	564
Figura 75 - Magias do Ano Novo	557
Figura 76 - Imagem do Preto Velho Pai Joaquim de Angola	562
LISTA DE TABELAS	
QUADRO I - Rondônia: população residente – 1950-1970	74
QUADRO II - Rondônia: população residente – 1950-1991	75
QUADRO III - Evolução total de migrantes cadastrados em Rondônia	75
QUADRO IV - Sacerdotes introdutores de modelos religiosos afro-brasileiros em Rondônia, segundo local de procedência, modelo religioso e período de fundação dos seus espaços de culto	114
QUADRO V- Terreiros operando em Rondônia no período de 1970 a ± 2004, conforme fontes escritas	121
QUADRO VI - O campo religioso afro-brasileiro de Rondônia (da década de 1910 à década de 1990): sacerdotes e identidades religiosas, segundo artigos publicados em de jornais e revistas, boletins informativos, textos de Memorialistas e de historiadores de Rondônia,e outros tipos de registros escritos	126
QUADRO VII - Proporção de referências às identidades religiosas afro-Brasileiras de Rondônia por décadas e número de sacerdotes, segundo registros escrito – 1910-2000	133
QUADRO VIII- Localização da Capela de Santa Bárbara, Recreio de Yemanjá e Barracão de Santa Bárbara – desde 1914	213
QUADRO IX- Trajetória de formação sacerdotal de Pedro Paulo Brito da Silveira / <i>Paulo de Azawini</i> / <i>Paulo de Ajossun</i>	237
QUADRO X - Sacerdotes de Candomblé queto - <i>Linhagem Torodé</i>	259
QUADRO XI - Sacerdotes de Candomblé jeje-mahi <i>Linhagem Nelson de Ajossun</i>	265
QUADRO XII- Sacerdotes de Candomblé nagô - <i>Linhagem Roberto de Yemanjá Ogunté</i>	268

QUADRO XIIB - Sacerdotes de Rondônia iniciados no Terreiro de São Sebastião	389
QUADRO XIII- Atendimento ao público no Centro Espírita Lírio dos Campos	346
QUADRO XIV- Calendário de festas da Tenda de Umbanda Santo Antônio	354
QUADRO XV - Festas promovidas pela FEUR e cerimonial do II Congresso Brasileiro de Umbanda	412

INTRODUÇÃO



Figura 1 - Altar de Encantaria das águas

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Terreiro Pai Joaquim de Angola. Porto Velho, 24 de junho de 2011.

“Só reconstruindo a história da fé de uma coletividade é possível compreender a sua identidade.”

Heitor Frisotti. *Passos no diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996.

O OBJETO DE ESTUDO

Esta pesquisa é sobre as religiões afro-brasileiras em Rondônia, uma área territorial que fica situada no Norte do Brasil e que tem limites com os estados do Mato Grosso a Leste, Amazonas ao Norte e Oeste, e ao Sul com o Acre e a Bolívia. Ela tem por problemática e objetivo reconstituir a história das religiões afro-brasileiras dessa região durante o período de 1911 a 2011. A escolha deste recorte cronológico decorre da constatação de que 1911 é apontado pela memória oral do *povo de santo*¹ como o ano de ingresso dos primeiros adeptos de cultos afro-brasileiros no referido Estado (Lima, 2001); e 2011, o ano em que ocorreu a re-união de grupos de adeptos de diferentes modelos deste campo religioso² no interior de uma instituição burocrática que foi denominada de *Federação de Candomblé, Umbanda e Espiritismo de Rondônia - FECAUBER*.

A investigação foi realizada em duas etapas. A primeira, de 1999 a 2001, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Maria do Carmo Tinoco Brandão, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco (Brasil). E a segunda, de 2009 a 2013, sob a orientação do Prof. Dr. Juan Marchena Fernandez, do Programa de Pós-Graduação de História da América Latina, da Universidad Pablo de Olavide (Sevilha-Espanha).

A primeira etapa desta pesquisa culminou com a elaboração da nossa dissertação de mestrado em Antropologia, a qual teve por objeto de investigação o *Barracão de Santa Bárbara*, um espaço religioso onde se realizam cultos afro-brasileiros, e que é apontado como o mais antigo da localidade de Porto Velho (sede político administrativa de Rondônia). Ao discorrermos sobre o Barracão de Santa Bárbara apresentamos a história do *Recreio de Yemanjá*,³ uma instituição religiosa de cultos afro-brasileiros que foi a primeira a ser formalmente instituída no Estado de Rondônia. Após o seu surgimento (1917) a prática de ritos de origem mina-nagô se expandiu nesse território. Também demonstramos que a comunidade de culto que nele tomava parte era composta por adeptos do modelo religioso chamado *Tambor de Mina*.

A partir da década de 1940, com a fundação de novos espaços de culto (terreiros, *searas*⁴ e *bancas de cura*⁵), por membros e ex-membros associados ao

¹ Este termo é aplicado para se referir ao conjunto de adeptos das religiões afro-brasileiras e é o modo como os mesmos se identificam e são identificados no Brasil.

² A expressão *campo religioso* está sendo usada neste trabalho com o seguinte sentido: “[...] porção do espaço social constituída pelo conjunto de instituições e atores religiosos em inter-relação” (in: Houtart apud. Maduro, 1983:69).

³ Na década de 1940 o Recreio de Yemanjá se popularizou com o nome de *Barracão de Santa Bárbara*. Portanto, na memória social local a história de uma instituição é continuidade da história da outra.

⁴ Uma *Seara* se diferencia de uma *Banca de Cura* porque nela o seu proprietário realiza ritos iniciáticos, possuindo, portanto, *filhos-de-santo*. Em tal espaço são realizadas danças com incorporação, podendo ou não haver toque de tambores. Porém, o espaço não se configura como terreiro, por ser menor do que este. No passado, uma seara

Recreio de Yemanjá, ocorreu a ramificação do Tambor de Mina em Rondônia. Até a década de 1970 este foi o modelo religioso afro-brasileiro predominante nesse território. Após este período ocorreu o ingresso de novos modelos e sacerdotes, e surgiram formas de expressões religiosas afro-brasileiras distintas e contrastivas ao mesmo: a *Umbanda* e o *Candomblé*. Estes entraram em concorrência com aquele. Sacerdotes recém-ingressos no campo religioso local cresceram em importância e arregimentaram noviços para estas religiões, inclusive entre os adeptos do Tambor de Mina. Em pouco tempo (1970/1980) os novos modelos religiosos conquistaram visibilidade e cresceram em importância social.

Durante a nova fase de expansão das religiões afro-brasileiras (1970/1990), a Umbanda assumiu a dianteira no *ranking* de popularidade. Ela galgou espaço na sociedade local e se legitimou. Atualmente é a forma de expressão religiosa afro-brasileira adotada pela maioria das *casas*⁵ que compõem o referido campo religioso. A ela sucede-se o Candomblé, que na década de 1990 atraiu um grande número de seguidores. No mesmo período, o Tambor de Mina entrou em declínio. Esse processo foi tão marcante que diversos sacerdotes e adeptos das religiões afro-brasileiras presentemente em atuação afirmam que essa forma religiosa jamais existiu na região (é claro que, neste caso, a negação pode ser um sintoma de autoafirmação, conforme será analisado nesta tese). Outros dizem que ela existiu no passado, mas que desapareceu há muito tempo e já não existe mais. Há ainda alguns, cujas famílias estão estabelecidas em Rondônia há pelo menos três gerações, que afirmam existir dois terreiros de Tambor de Mina em todo o seu território. Por quais razões há essas diferentes informações? E porque o Tambor de Mina se debilitou?

Não se sabe, todavia. Por este motivo desejamos descortinar o passado. Queremos compreender o que foi que aconteceu e por que. Para isso é importante responder a outras indagações. Qual é a história das religiões afro-brasileiras no Estado de Rondônia? Como se deu a inserção das suas práticas religiosas e como elas se ampliaram? Quais eram as concepções e as representações sobre os diferentes modelos

também se diferenciava de um terreiro porque o canto era acompanhado por toque de palmas e não de tambores.

⁵ *Banca* é o altar pessoal do *médium*, também conhecida em Rondônia pelo nome de *mesinha*. Uma banca ou mesinha se transforma em *banca de cura* quando o médium passa a atender pessoas necessitadas dos seus conhecimentos e habilidades espirituais e a prestar serviços mágico-religiosos.

⁶ Uma das características do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia é que na capital deste Estado, Porto Velho, os rituais costumam ser realizados no interior da residência dos sacerdotes ou em espaços contíguos à mesma. Poucos são os sacerdotes que possuem um sítio, ou um grande terreno, ou um quintal no qual os templos estejam erguidos e que os caracterizem, de fato, como *terreiros*. Deste modo, este é o termo que melhor se aplica atualmente (e que tem sido bastante utilizado ultimamente pelos adeptos) para se referir aos locais de culto. O fato dos rituais serem realizados no interior do mesmo edifício onde fica situada a moradia do sacerdote não significa que os rituais praticados sejam distintos daqueles que são realizados em locais mais espaçosos, ou com mais elementos da natureza. Seria mais fácil entender que a classificação reproduz um elemento da transição do mundo rural para o mundo urbano, onde os ambientes são mais comprimidos e também mais adaptados à distribuição e usos dos espaços.

religiosos, e como os mesmos entraram em relação uns com os outros. Quais foram as pessoas e os grupos sociais responsáveis pela fundação e manutenção dos ritos e dos espaços de culto? Quais foram os enfrentamentos sociais para manifestar crenças e cultuar deuses e entidades?

Desejamos responder a estas questões, mas para isso avaliamos que é imprescindível entender o contexto em que aconteceram os processos de inserção e de transformação de práticas e de modelos religiosos. Para alcançarmos este objetivo pretendemos analisar o processo de gênese e de alteração desse campo religioso a partir dos processos de formação e de transformação da sociedade local, e das suas relações com a sociedade ampliada, com vistas ao estudo do ingresso dos modelos presentes na região e das tensões, conflitos e acordos sociais decorrentes.

O problema é que há poucos trabalhos de pesquisa que aborda sobre a temática das religiões afro-brasileiras em Rondônia. Historicamente os especialistas em pesquisas na área de história demonstraram pouco interesse por investigar esse campo de estudos. Na região amazônica são raríssimos os trabalhos de pesquisa histórica relacionados com este tema. Predominaram as pesquisas antropológicas e sociológicas nesta área. Rondônia não constitui exceção. Ao nosso modo de entender essa situação acusa táticas conscientes e inconscientes de exclusões, controles e silenciamentos que perpetuam atos concretos de violência simbólica (Michel de Certeau, 1996; Bourdieu, 1998) a que foram socialmente submetidas as populações negras e seus descendentes no Brasil. Elas também refletem padrões das relações de poder e controle que criou modelos de organização social hierarquizados e autoritários e que historicamente determinaram qual era o lugar do negro e da sua cultura na sociedade brasileira. Assim, entendemos ser importante reconstituir a história deste segmento social, recuperando a sua história e as suas memórias. Julgamos que ao fazê-lo estamos contribuindo para fortalecer as suas identidades e ampliar o conhecimento sobre a história e a cultura local, oferecendo novos elementos para alargar o universo de entendimento das suas identidades sociais e culturais.

Nossa tarefa consiste, pois, em aclarar a trajetória histórica das religiões afro-brasileiras em Rondônia, explicando a sua origem e os seus desenvolvimentos. Para isso iremos analisar três formas de expressões religiosas que se estabeleceram ao longo do período secular de sua história e que se consolidaram na sociedade local: o *Tambor de Mina*, a *Umbanda* e o *Candomblé*. Ao estudá-las discutiremos as suas institucionalizações em *Irmandade*⁷ e em *Federação*⁸ religiosa.

⁷ Irmandade é um termo utilizado para se referir ao conjunto de pessoas que fazem parte de um mesmo grupo religioso afro-brasileiro. A raiz do mesmo no Brasil encontra-se fincada no período colonial, quando negros e mulatos escravos e forros se organizavam ou se associavam em confrarias católicas tomando parte das mesmas em suas funções sociais e rituais. O termo se tornou extensivo aos grupos que se reuniam para realizar os rituais africanos e afro-brasileiros durante o mesmo período e posteriormente a ele.

⁸ No contexto das religiões afro-brasileiras, o termo federação é utilizado para se referir ao conjunto dos terreiros associados a uma mesma instituição civil de caráter burocrático.

Em síntese, o problema e objetivo centrais deste trabalho consistem em responder à seguinte questão: Qual é a história da inserção, expansão e transformação das religiões afro-brasileiras em Rondônia. Para alcançarmos este fim almejamos:

1. Explicar as articulações entre o campo religioso em formação e em transformação com a evolução histórica de Rondônia.
2. Esclarecer a expansão e a crise do Tambor de Mina e o movimento de ampliação das práticas religiosas afro-brasileiras denominadas de *Candomblé* e de *Umbanda*, associando-os aos processos políticos, econômicos e sociais de Rondônia.
3. Analisar o desenvolvimento das relações dos grupos religiosos com a sociedade ampliada, tanto em nível local quanto nacional.
4. Conhecer e analisar as práticas de alguns agentes do campo religioso investigado e as representações deles sobre as mesmas.
5. Identificar conflitos e tensões relacionados às práticas religiosas que se baseiam em valores e princípios de superioridade/inferioridade cultural;
6. Discutir sobre as especificidades das religiões afro-brasileiras de Rondônia e as suas articulações com os movimentos migratórios e com as políticas desenvolvimentistas implementadas na região.

Em vista destes objetivos, a pesquisa privilegiou três momentos da história regional que guardam relações diretas com a formação das suas práticas religiosas:

1. O ingresso dos negros em território rondoniense e as suas contribuições no campo da cultura religiosa local;
2. A implantação dos projetos desenvolvimentistas e de modernização em Rondônia;
3. A história da inserção e do desenvolvimento das religiões afro-brasileiras em Rondônia.

Este último objetivo foi recortado em três grandes eixos temáticos:

1. As religiões de matrizes africanas originárias do Maranhão que ingressaram em Rondônia na primeira metade do século XX, e que entraram em declínio na segunda metade deste mesmo século.
2. As religiões de matrizes africanas originárias de outras regiões do Brasil, e que ingressaram em Rondônia na segunda metade do século XX, tendo ascendido socialmente em meio às comunidades de adeptos dos cultos afro-brasileiros e que conquistaram visibilidade na sociedade rondoniense.
3. A unificação das religiões afro-brasileiras de Rondônia em *irmandades* e instituições “*federativas*” e a construção/desconstrução de novas e velhas formas de representações religiosas e identitárias.

REVISÃO DA LITERATURA CIENTÍFICA E DE OUTROS ESTUDOS SOBRE AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM RONDÔNIA

A historiografia de Rondônia desde há algumas décadas vem registrando os impactos dos modelos modernizantes e os seus reflexos econômicos, políticos e sociais na vida das comunidades urbanas e rurais dessa região. Porém, os efeitos destes impactos sobre a cultura religiosa local recebeu raríssima atenção. Neste sentido merece destaque o trabalho desenvolvido por Rogério Sávio Link, *Especialistas na migração: luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia (1967-1997)*. Entretanto, a historiografia local ainda não se ocupou do estudo da

expansão das religiões afro-brasileiras e nem de relacioná-la ao contexto das migrações e dos projetos de integração de Rondônia ao país.

Ao analisarmos os livros e artigos que versam sobre a história dessa sociedade, constatamos que, com raras exceções, eles trazem poucas informações sobre as religiões afro-brasileiras.

O primeiro registro escrito ao qual tivemos acesso mencionando, de maneira inequívoca, a existência de rituais afro-brasileiros nesse território é da década de 1940. Trata-se de uma comunicação dirigida à sociedade local pelo Bispo Prelado de Porto Velho, Dom João Batista Costa (1947). No comunicado ele informava que declarava inexistente a *Irmandade de Santa Bárbara*, em razão de que a mesma andava em contraposição aos seus estatutos. Em meio às razões apresentadas ele escreveu: “*d) Quanto ao salão de baile (batuque) embora condene por estar em contraposição com a lei de Deus, é da alçada do poder civil e respeito as medidas que se houver por bem tomar.*”⁹ [Grifo nosso]¹⁰

Outro texto no qual foi feita referência a elementos das religiões afro-brasileiras se intitula *Achegas para a história de Porto Velho*, cuja autoria é do jornalista Antônio Cantanhede (1949). Nele o autor menciona que a *Irmandade de Santa Bárbara* foi fundada em 1914, e que ela possuiu “[...] **avó do terreiro, mãe do terreiro, pai do terreiro e madrinha do terreiro** [...]” e estava situada “nas proximidades do flanco direito do Cemitério dos Inocentes [...]”.¹¹ [Grifo nosso] Mas nele não há qualquer tipo de descrição ou caracterização dessa irmandade e nem de suas atividades. Tal fato se repete mais tarde no trabalho *Retalhos para a História de Rondônia* de Esron Penha de Menezes (1980), no qual ele oferece algumas informações sobre o funcionamento e atividades desenvolvidas no Barracão de Santa Bárbara.

O próximo texto a fazer referência às religiões afro-brasileiras de Rondônia é de autoria do médico e memorialista Ari Pinheiro Penna Tupinambá. O título do mesmo é *Umbanda de Porto Velho* (1960). Este mesmo artigo foi revisado e publicado no jornal *O Guaporé* em 1975 com o título *Chica Macacheira*. Em 1984 o primeiro texto foi editado pela *União Brasileira de Escritores de Rondônia* e em anos posteriores houve várias reedições do mesmo.¹² Nele o autor faz referência a elementos litúrgicos do *Terreiro de São Benedito*, ao calendário de festas, às divindades cultuadas, e à direção do mesmo.

⁹ COSTA, Dom João Batista. *Secção Religiosa: o homem*. Alto Madeira, 10 de outubro de 1947, p.2.

¹⁰ Há artigos do jornal alto Madeira da década de 1930 que fazem menção aos “bailes” promovidos pelos membros da Irmandade de Santa Bárbara. Mas apenas as fontes orais e a descrição das atividades religiosas do Tambor de Mina na região, é que nos permite saber que estes *bailes* eram as danças votivas dos voduns, orixás e caboclos incorporados pelos devotos. Estes últimos eram também membros da Irmandade de Santa Bárbara.

¹¹ CANTANHEDE, Antônio. *Achegas para história de Porto Velho*. Alto Madeira, Porto Velho: 17 de julho de 1949:2; e também: *Achegas para a história de Porto Velho*. Manaus: Seção de Artes Gráficas da Escola Técnica de Manaus, 1950:333.

¹² Infelizmente os materiais são dispersos. Não tivemos como reuni-los e identificar as diferentes edições.

Na década de 1970 o Terreiro de São Benedito foi visitado pelo antropólogo Manoel Nunes Pereira, que na reedição da obra *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano no Estado do Maranhão* (1979), descreveu algumas letras de cantos entoados no local e mencionou que nele eram realizados rituais com ingestão do composto alucinógeno *ayahuasca*. Ele também afirmou que as práticas religiosas adotadas no terreiro não eram Tambor de Mina, embora os seus adeptos as identificassem como *mina-jeje*.

Posteriormente às quatro décadas mencionadas (1940, 1950, 1960, 1970), terreiros e sacerdotes de cultos afro-brasileiros foram citados por cronistas e memorialistas de Rondônia, mas sem acrescentar quaisquer novidades aos conhecimentos que já tinham sido estabelecidos antes. Os novos escritores se limitaram a repetir o que já havia sido proferido nos trabalhos de Antônio Catanhede e de Ari Pinheiro Penna Tupinambá. Dentre os escritores regionais que fizeram referência aos ritos afro-brasileiros de Rondônia elencamos: Esron Penha de Menezes, 1980; Yeda Maria Pinheiro Borzacov, 1993; Sandra Maria Castiel, 1990; Amizael Gomes da Silva, 1984, Josué Monteiro, 1993; Vitor Hugo, 1998 e Antônio Cândido da Silva, 2007. Havendo alguns outros escritores menos destacados do que estes e que também citaram terreiros de Rondônia em seus textos, mas sem acrescentar novidades.

O antropólogo Yoshiaki Furuya, na pesquisa *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: A Integração ao Brasil?* (1994) fez menção a Rondônia, mas apenas para corroborar a sua tese de que a Umbanda havia chegado a este Estado a partir da década de 1960 com a implantação das políticas desenvolvimentistas do Governo Central.

Só a partir da década de 1990 foi que surgiram os resultados das primeiras pesquisas acadêmicas rondonienses que tinham por tema as religiões afro-brasileiras. Ou que faziam referências aos seus espaços de culto e aos seus sacerdotes. Nessa linha de investigação os primeiros pesquisadores foram: Marco Antônio Domingues Teixeira (1994), Nilza Menezes Lino Lagos (1998a, 2002) e Marta Valéria de Lima (2001, 2002, 2005).

Nos últimos dez anos houve interesse de estudantes de iniciação científica e de pós-graduação por temas relacionados ao campo religioso afro brasileiro de Rondônia. Entretanto, até o ano de 2012 poucos relatórios de pesquisas foram divulgados.

Ainda são raros os estudos em nível de pós-graduação. Neste sentido merece destaque os trabalhos de pesquisa na linha de gênero, onde Nilza Menezes Lino Lagos (registrada como Nilza Menezes no meio editorial) desponta como pioneira com o estudo intitulado *Arreda Homem que aí vem Mulher: representações da Pomba gira* (2009), para o qual ela realizou o trabalho de campo em terreiros de Umbanda e de Candomblé da cidade de Porto Velho, mas não efetuou uma história das religiões ou de alguma comunidade religiosa local. Na sequência, em sua tese de doutoramento ela continuou aprofundando os estudos sobre gênero tendo como objeto de pesquisa as religiões afro-brasileiras em Rondônia. O resultado final da última investigação foi apresentado na tese intitulada *Segredos e intrigas: relações entre violência de gênero e*

o processo de masculinização nas lideranças das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Velho (2012).

Em etapa anterior a estas pesquisas sobre gênero e religiões afro-brasileiras Nilza Menezes Lino Lagos elaborou outras investigações científicas. Embora estas não tivessem como tema as religiões afro-brasileiras, contêm informações valiosas sobre as mesmas. No livro intitulado *Mocambo: com feitiço e com fetiche* (1998a), ela fez várias referências ao Barracão de Santa Bárbara destacando a sua importância nas atividades sociais do Bairro Mocambo, como também para a cidade de Porto Velho. Nesta obra, ela deu ênfase ao aspecto lúdico daquele terreiro e ao papel destacado da sacerdotisa Esperança Rita da Silva/*Dona Esperança* para a história local dos negros. Já no livro *Chá das Cinco na Floresta* (1998), ela trabalhou sobre a questão religiosa entre os negros caribenhos e seus descendentes residentes em Porto Velho. Nesse estudo ela abordou sobre a relação deles com os terreiros locais e com a prática de “*mandingas*”.

Até o presente houve poucas incursões pela problemática proposta nesta investigação, havendo menções à mesma no artigo *A macumba em Porto Velho* (1994), de Marco Antônio Domingues Teixeira, que foi o primeiro pesquisador de Rondônia a empreender trabalhos de investigação a respeito da história das religiões afro-brasileiras em Porto Velho. Seu trabalho constitui uma fonte de informação indispensável para os pesquisadores interessados na temática da presença dessas religiões em Rondônia. Além de fazer um estudo de caso a respeito de três casas de culto, ele nos oferece valiosas informações sobre os seus dirigentes. Nesse mesmo trabalho ele enfatizou as disputas entre as casas de culto e a preocupação dos dirigentes e afiliados em demonstrar que o ritual que praticam é de *raiz africana*. Estes fatos demonstram que Porto Velho não ficou imune à preocupação com a ideologia de *pureza africana*, a qual se tornou muito popular no país nas décadas de 1970/1980. Esta concepção religiosa mobilizou sacerdotes e sacerdotisas de Rondônia a buscarem prestígio para as suas casas através da afiliação a terreiros cujas práticas religiosas eram conhecidas como *Candomblés puros*.

Este é o único trabalho de investigação científica que contempla uma ampla gama de modalidades religiosas. Ressaltamos que o objetivo do autor era apresentar um panorama geral das práticas religiosas que se desenvolveram na localidade de Porto Velho, não no território de Rondônia.

Marta Valéria de Lima (2001) fez um estudo etnográfico de um terreiro da cidade de Porto Velho chamado *Barracão de Santa Bárbara*. O objetivo era reconstruir a história do mesmo e conhecer a sua estrutura ritual e organizacional, para verificar se a mesma era ou não própria a um terreiro de Tambor de Mina. Assim, no estudo intitulado *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho (Rondônia): mudanças e transformações das práticas rituais*, ela abordou a história da origem do primeiro modelo de religiões afro-brasileiras instituído em Rondônia. Nesse trabalho, ela discorreu sobre a história da fundação do primeiro espaço religioso afro-brasileiro formalmente instituído em Rondônia (*Recreio de Yemanjá*); reconstituiu a biografia dos seus fundadores e dirigentes; e descreveu as estruturas de organização interna, espacial e ritual, bem como o panteão das entidades, santos e divindades. Ela constatou que o

terreiro foi fundado por uma família de negros maranhenses da região de Codó (MA) e que o mesmo se estruturou a partir de uma Irmandade católica devota dos *voduns* (deuses): *Nanã Buruqué*, *Légua Bogi-Buá*, *Averequete* e dos orixás *Yemanjá* e *Iansã*, além de outros deuses e entidades indígenas e africanas. No desenvolvimento da sua monografia, Marta Valéria de Lima mostrou a relação do terreiro investigado com a sociedade local, os conflitos internos, e a relação do mesmo com os poderes formalmente constituídos (Igreja e Estado). Ela concluiu o estudo afirmando que a identidade religiosa do terreiro era *Tambor de Mina umbandizado*, e que o mesmo fazia sincretismo com o catolicismo, o kardecismo e a pajelança indígena.

Analisando as fontes escritas, constatamos que a primeira classificação das religiões afro-brasileiras por escritores e jornalistas locais a terreiros de Rondônia é da década de 1960. Essa classificação foi disseminada na mídia escrita, com o texto *A Umbanda em Porto Velho*, de Ari Pinheiro Penna Tupinambá. Posteriormente o termo foi difundido em crônicas pelos escritores regionais. Ela também foi disseminada por trabalhos acadêmicos, a exemplo das primeiras obras científicas de Nilza Menezes (1998a; 1998b) e de Dante Ribeiro da Fonseca (1998), onde eles registraram que o Barracão de Santa Bárbara é genericamente denominado “*Tenda de Umbanda*”.

A partir da década de 1990, com o aumento das pesquisas científicas surgiram novos dados e quadros mais amplos de análise para classificar as formas de expressão religiosa dos seguidores das tradições afro-brasileiras na região. Com elas foram identificados os seguintes modelos: *Macumba*, *Pajelança Indígena*, *Tambor de Mina*, *Umbanda* e *Candomblé*. Nos trabalhos de pesquisa de Marco Antônio Domingues Teixeira (1994) e de Marta Valéria de Lima (2001) ficou demonstrado que o Tambor de Mina era, também, um modelo religioso adotado nos espaços de culto de Rondônia. A descoberta e estudo comparado deste fato foram importantes, pois até a década de 1990 havia certa rejeição à ideia de que esse modelo pudesse estar presente fora do Maranhão, porque era lá que se encontrava a Casa das Minas, local que dera origem a esta forma de expressão religiosa. Até então era considerado o último reduto da cultura jeje em sua forma mais preservada no país, pois o mesmo não possui terreiros afiliados (Nina Rodrigues, 1935; Nunes Pereira, 1977; Verger, 1996; Ferretti S., 1995).¹³ No entanto, este era um tema secundário nos escritos daqueles dois pesquisadores de Rondônia. Eles estavam mais preocupados em discorrer sobre a história das religiões afro-brasileiras na região, em descrever as suas práticas rituais, do que em analisar as suas categorias. Assim sendo, não se fez análises teóricas a respeito das mesmas e não se discutiu de modo aprofundado os sistemas de classificação dos terreiros. Apenas foram efetuados registros atestando a existência daquelas expressões religiosas.

¹³ Em período mais recente (por volta de 2005) o assunto começou a ser mais discutido entre os pesquisadores, pois houve um maior interesse pelo tema. Com isto a questão da *tradição* religiosa e de uma suposta *pureza jeje* no Tambor de Mina maranhense, ou da Casa das Minas ser a única portadora desta tradição, tem sido matizada. Isto fica muito claro no trabalho de pesquisa efetuado por Marilande Martins Abreu em sua dissertação de mestrado *Tradição e Tambor de Mina*, defendida no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão em 2005.

Já o levantamento de fontes impressas nos facultou constatar que a partir da década de 1970 alguns jornais de circulação local (*Alto Madeira, O Guaporé, A Tribuna, O Estadão do Norte*) publicaram notícias sobre as festividades promovidas nos terreiros e/ou pelos seus dirigentes - festas que eram dedicadas aos santos católicos, principalmente. Mas também as festas consagradas às divindades mais populares do panteão afro-brasileiro, como *Cosme e Damião* e *Iemanjá*. As notícias também eram relativas a fatos pitorescos, macabros ou de desordem social e acontecidas nos espaços de culto, ou envolvendo adeptos e dirigentes dos mesmos, tais como: curas milagrosas, assédio sexual, brigas com armas letais, acessos de “loucura”, charlatanismo e outras. Dentre as matérias assinadas que se publicou entre as décadas de 1970 e 1980, três nomes chamam atenção: Maria Helena Farelli, Eudes Tourinho e Lucio Albuquerque.

Maria Helena Farelli se destaca por seu interesse especial pelo tema das religiões afro-brasileiras e fenômenos mediúnicos e paranormais. Na década de 1970 ela foi responsável pela coluna *Além da Imaginação*, editada pelo jornal Alto Madeira. Nessa coluna foram publicadas diversas matérias fazendo referência às manifestação destes fenômenos em várias partes do Brasil, incluindo Rondônia.

Eudes Tourinho e Lucio Albuquerque procederam a uma investigação bibliográfica meticulosa sobre os cultos afro-brasileiros. A pesquisa resultou em uma primorosa matéria sobre o *Primeiro Encontro de Orixás de Rondônia*. O texto foi publicado pelo jornal Alto Madeira, em sua edição de 12 de julho de 1977 com o título de *Primeiro Encontro de Orixás. Uma festa de branco e fé*. Nós o consideramos de inestimável valor como registro do processo de institucionalização da Umbanda em Rondônia.

Os espaços de cultos afro-brasileiros foram cantados e declamados em prosa e verso, de modo que também há alguns registros que lembram os terreiros de São Benedito e de Santa Bárbara, bem como as suas antigas matriarcas, Cecy Lopes Bitencourt/*Chica Macacheira* e Esperança Rita da Silva/*Dona Esperança*, sendo um dos primeiros e mais expressivo expoente da cultura popular dos terreiros o carnavalesco *Bainha*, o qual foi sucedido pelo carnavalesco *Carlinhos Maracanã* no compromisso social com a cultura dos afrodescendentes.

Ainda nessa mesma linha de divulgação da cultura popular, a primeira década do segundo Milênio conheceu avanços importantes no campo da organização social e da instauração de políticas públicas em defesa do registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial (após a criação do Programa Nacional de Patrimônio Material e Imaterial, através do decreto Lei 3.551, de 04 de agosto de 2000), e com a exigência da aplicação das políticas públicas do Estatuto da Igualdade Racial e do Direito à Diversidade Cultural. A partir destes atos decisórios do Governo Federal houve um extraordinário avanço do incentivo à produção de conhecimentos sobre as tradições culturais africanas e afro-brasileiras no país.

Em 2007 a *Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro-Amazonica – ACUNERAA* lançou o vídeo/documentário *A influência Mina nos terreiros de Porto Velho*, no qual tivemos uma pequena participação. Graças ao empenho de seus agentes sociais e ao apoio de alguns sacerdotes e políticos que se envolveram com o

projeto, em 19 de junho de 2008, a Prefeitura Municipal de Porto Velho, através da *Fundação Cultural Iaripuna*, lançou o CD *Cantos e encantos nos terreiros de Porto Velho*, com treze faixas que contém quinze músicas de saudação aos *orixás* das nações africanas que deram origem aos terreiros de Candomblés das tradições *jeje*, *nagô*, *mina*, *angola* e de *Umbanda* em Porto Velho. Este CD foi o primeiro registro oficial produzido em áudio do som musical executado durante os rituais afro-brasileiros em terreiros da cidade de Porto Velho e o primeiro produzido por iniciativa de um órgão público municipal do Estado de Rondônia.

Apesar de ter havido alguns avanços no interesse pelas culturas afro-brasileiras, no atual estágio das pesquisas o único estudo de caráter teórico com abrangência regional sobre o tema da inserção e da expansão da Umbanda e do Candomblé na região amazônica continua sendo o que foi realizado pelo antropólogo Yoshiaki Furuya e desenvolvido na tese *Entre 'nagoização' e 'umbandização': uma análise no culto mina-nagô de Belém-Brasil* (1986). Avaliando a teoria deste pesquisador sobre a *Umbandização da Amazônia*, suspeitamos da validade dos resultados teóricos das suas pesquisas por ele estendê-los ao universo de expansão da Umbanda em Rondônia.

A desconfiança surgiu porque constatamos que Yoshiaki Furuya não chegou a fazer pesquisa de campo nessa área do país. Ao abarcar este território no universo empírico da sua investigação ele se baseou em parcas e inconsistentes informações contidas nas suas fontes de pesquisas bibliográficas (Pinheiro, 1986; e Nunes Pereira, 1979) - não obstante reconhecermos que as fontes das quais ele se serviu eram as únicas disponíveis sobre o tema referido por ocasião da sua investigação, e consideradas confiáveis.

Embora não contestemos os pressupostos centrais da sua tese (de que a expansão da Umbanda se insere no movimento de modernização e integração da Amazônia ao Brasil), entendemos que a história rondoniense carece de estudos mais pontuais e detalhados sobre os processos de *umbandização* e de *nagoização*, que é o que estamos nos propondo a fazer ao problematizarmos a questão.

Este é o panorama geral da produção científica e paracientífica sobre o tema desta tese. Como se pode notar, a literatura regional dedicou pouquíssimo espaço ao estudo das religiões afro-brasileiras de Rondônia. A tentativa de ampliar os dados sobre as mesmas, e contribuir para a reversão do quadro de escassez de fontes bibliográficas e de informações sistematizadas sobre elas, se tornou um dos objetivos desta pesquisa. Outros pormenores a respeito da produção historiográfica regional que versam sobre as mesmas serão detalhados no corpo dos capítulos desta investigação e de acordo com as respectivas temáticas abordadas em cada um.

O título deste trabalho, *Dos tambores de Averequete aos Tambores de Oxalá*, surgiu a partir da constatação de que durante os processos de recomposição do campo religioso afro-brasileiro rondoniense, em decorrência de mudanças estruturais que aconteceram em sua sociedade, entre as décadas de 1960 e 1990, as divindades/entidades do panteão *jeje* foram perdendo a primazia na devoção dos adeptos dos cultos afro-brasileiros e sendo substituídas pelas divindades/entidades do

panteão *iorubá*. Como nesta pesquisa nos propusemos a esclarecer o que foi que levou a esta mudança, o mesmo pareceu-nos pertinente.

CINCO HIPÓTESES

A hipótese eixo da pesquisa é a de que a transformação do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia se insere dentro do contexto de transformações da sua sociedade. Consideramos que esta foi concretamente simbolizada e materializada pelo ingresso dos modelos religiosos de Umbanda e de Candomblé e dos consequentes processos de *Umbandização e de Candomblecização* das religiões afro-brasileiras pré-existentes. Em virtude das mudanças a que foi submetida a sociedade local, as concepções e práticas religiosas dos adeptos foram sendo alteradas e reelaboradas em conformidade aos arranjos e rearranjos sociais decorrentes das transformações do seu corpo social e da composição dos seus grupos de cultos afro-brasileiros. Esta pesquisa contempla várias outras hipóteses, sendo as principais as que detalhamos a seguir e que são desdobramentos desta hipótese geral. As apresentamos conforme a sua ordem de relevância na análise dos fenômenos investigados.

1.- A expansão da Umbanda e do Candomblé em Rondônia é um dos efeitos da expansão capitalista na região amazônica.

A literatura científica sobre a presença da Umbanda e do Candomblé na Amazônia arroga que após a década de 1960, as migrações para a região, foram o fator desencadeador do declínio das religiões afro-amazônicas (onde se inclui o Tambor de Mina) e da ascensão dos novos modelos religiosos afro-brasileiros nas suas principais capitais – Belém, Manaus, Porto Velho - a partir das quais elas se expandiram, chegando ao interior dos seus respectivos Estados (Gabriel, 1980; Furuya, 1994).

Esta hipótese está fundamentada nas teorias que vêem as migrações rurais e urbanas em direção aos grandes centros industriais, ou em fase de industrialização, como promotor do movimento de expansão e crescimento das religiões afro-brasileiras no país (Roger Bastide, 1989; Renato Ortiz, 1978; Diana Brown, 1985; e outros). Desta forma, essas religiões arribaram junto com os migrantes que afluíram à região amazônica durante o período de modernização da mesma. O argumento que justifica tal proposição está assentado, principalmente, sobre os pilares das políticas desenvolvimentistas e que foram implantadas durante o governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960) e continuadas pelo Regime Militar (1964-1985) na Amazônia.

Na década de 1950, a elaboração dos Planos de Desenvolvimento Nacional (PNDs) levou os técnicos do Governo Central a perceber a Amazônia como uma vastidão inexplorada e despovoada, cujo vazio demográfico era necessário preencher a bem da defesa das fronteiras brasileiras contra a ameaça de invasão por povos de outras nações. Além do mais, esta era uma região economicamente inexpressiva para a balança comercial do país, carecendo de ser inserida na sua política de desenvolvimento econômico. Assim, com o lançamento do Plano de Metas e do Programa de Integração

Nacional – PIN, a Amazônia passou a ter maior interesse para o governo (Ianne, 1979; Bassegio e Perdigão, 1992; Seráfico, j. e Seráfico, M., 2005; Amaral, 2007). Esta *modernização forçada* promoveu a alteração do tecido social da região amazônica, onde se inclui Rondônia, e provocou rupturas fundamentais nas suas estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais.

A *modernização forçada*, como afirma Brito (2000), encontra na Amazônia sua expressão máxima, pois, especialmente nos anos 60 em diante, destinam-se à região políticas impactantes que impulsionam radicalmente a economia regional — sem, contudo, observar as diversidades sócio-culturais e ecológicas, tampouco evitar a superposição de estruturas sociais desfavoráveis às camadas populares e a grupos seculares do meio rural —, através do suporte logístico e da disponibilidade de pomposos recursos financeiros que, reitera-se, o Estado garantiu (*manu militari*) aos grandes empreendedores de regiões brasileiras mais desenvolvidas, bem como a empresas multinacionais. (Pureza, s/d:3) [Grifo nosso]

Por causa desta política de modernização forçada, na década de 1960 foi feita a abertura da BR-364 (1961) ligando Rondônia ao Centro-Oeste do Brasil. Com a construção desta rodovia, o Governo Central abriu uma importante frente de expansão colonizadora em direção a esse território. Isto gerou um grande volume de migrantes que para aí se deslocaram. Especialmente durante o processo de colonização patrocinado pelo Estado brasileiro, por intermédio do primeiro e segundo Plano Nacional de Desenvolvimento (I PND, 1972-1974 e II PND, 1975-1979, respectivamente). Foi através dos empreendimentos de colonização do seu espaço físico, com a execução de tais planos, que os técnicos do Governo Federal e os migrantes de todo o país, sobretudo os nordestinos e sulistas, começaram a vislumbrá-la na geografia nacional. A partir de então Rondônia conheceu um extraordinário crescimento urbano e demográfico e também uma incrível ampliação e diversificação das suas atividades econômicas. Por sua vez, estas modificações redundaram na sua integração ao mercado econômico nacional e internacional, alterando radicalmente as suas estruturas econômicas, políticas, sociais e culturais (Santana, 1979; Perdigão e Bassegio, 1992). Neste processo, como disse João Jesus de Paes Loureiro (1995), “[...] índios, negros e caboclos tornaram-se invisíveis no conjunto das políticas públicas.” Com a execução dos planos de desenvolvimento econômico, o homem amazônico foi, conforme o seu narrar:

[...] bruscamente ‘desalojado do seu presente cultural’ ainda fundado nas relações de um mundo que é seu, que de repente passa a parecer-lhe fictício, enquanto se lhes impõem uma espécie de outro mundo real e que ainda não é o seu. Mundo no qual todas as qualidades que constituem a sua mundivivência – fruição, tranquilidade, devaneio, disponibilidade de tempo, o *carpe diem* de um viver cada momento, são considerados ingenuidade, incompetência, atraso e primitivismo. Passa a habitar um espaço fraturado, num tempo deslocado. E esse desalojamento de seu presente pela compulsão de um outro agora considerado moderno, torna-se o desalojamento de si mesmo e da cultura.

[...]. Pode-se enumerar a título de exemplo: a sofisticação dos costumes, o requinte dos padrões artísticos e materiais, a gradual dependência ao consumismo, o choque de diferentes padrões de moralidade etc. Uma espécie de natureza que ele não pode preencher com os antigos signos do seu devaneio, nem povoar de mitos, nem mais se sentir imenso diante dela. Da qual ele participa como espectador interditado. Um estado agônico que então se deflagra no âmago da cultura, uma fissura aberta em sua compreensão do mundo. (Loureiro, 1995:413-414 e 74)

A Umbanda, e também o Candomblé, emerge no cenário social amazônico, e mais especificamente em Rondônia, exatamente durante este período (1960/80). Ou seja, quando a intervenção nas sociedades e economia regional prepara a Amazônia para grandes mudanças nos seus sistemas de produtividade e impõe à região um novo modelo econômico de base industrial e assalariada. Este processo alterou as regras de mercado e mudou o eixo econômico dessa região, deslocando-o do norte (Belém e Manaus) para o sul do país (Rio de Janeiro e São Paulo), de onde provieram alguns dos novos modelos religiosos que se estabeleceram localmente.

Considerando os efeitos das *mudanças* provocadas por uma modernização acelerada das sociedades amazônicas após a década de 1960, este trabalho tem como hipótese norteadora que a complexificação da constituição do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia aconteceu a partir dos anos 1970 com a implantação dos projetos desenvolvimentistas pelo Governo Federal. A partir daí houve a elaboração de novas estruturas religiosas, as quais foram se enraizando no interior do campo religioso afro-brasileiro local dando forma à sua atual constelação. Essa hipótese leva à formulação de algumas indagações, dentre as quais: Como foi que ocorreu o processo de elaboração dessas novas estruturas religiosas e de que maneira elas se consolidaram? A bibliografia regional não explica. Pretendemos demonstrar que o Tambor de Mina foi, de fato, a religião predominante de Rondônia até os anos 1970 e que a partir desta década ele entrou em declínio. Também queremos confirmar que a implantação das políticas modernizadoras promoveu o ingresso de novas formas de expressões religiosas em Rondônia e que as mesmas modificaram o perfil religioso da sociedade local alterando as suas práticas e as suas representações.

2.- A ideologia do Estado nacional determinou novas formas de representação simbólica, alterando as estruturas religiosas afro-brasileiras locais.

Desejamos demonstrar que as políticas desenvolvimentistas implantadas pelo Governo Federal após a década de 1970 representou uma extraordinária pressão sobre o imaginário social das *populações caboclas*¹⁴ de Rondônia, e que dentro deste contexto que houve uma inevitável subordinação das mesmas às representações socioculturais forâneas sobre a região e os seus habitantes. João Jesus de Paes Loureiro (1995) nos

¹⁴ Estamos chamando de *populações caboclas* à totalidade dos indivíduos cujas culturas de origem se amalgamaram com as culturas das populações indígenas da região amazônica em épocas diversas, especialmente durante os períodos de exploração da borracha, como foi o caso dos *nordestinos* que migraram para a região no Primeiro e Segundo Ciclo da Borracha (1879-1912/1942-1945).

ajuda a compor o quadro de transformações e transtornos provocados pela modernização sobre as sociedades locais. Na obra *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*, ele expõe conflitos de imagens e de signos que foram gerados pela imposição simbólica dos agentes da *modernidade* sobre as populações nativas, e os efeitos destrutivos decorrentes dessa ação. Ele ressaltou que em Rondônia os traços culturais tipicamente amazônicos (a prática do devaneio, de um imaginário poético estetizador) “[...] já estaria quase todo comprometido, face à incidência de devastação das matas pelas madeiras e à intensa migração de pessoas vindas do Sul do Brasil” (Paes Loureiro, 1995:107).

Como já se pode antever, no contexto das mudanças houve muitas inovações. Algumas resultaram em rupturas no campo religioso afro-brasileiro. Entretanto, a historiografia local ainda não contou essa história. Tampouco esclareceu se a relação migração/diversidade religiosa foi um elemento determinante na dissolução dos saberes e fazeres religiosos afro-brasileiros anteriormente instituídos, motivo pelo qual nos dedicamos a estudar esta problemática.

3.- Face ao crescimento geométrico dos migrantes e à força política das representações sociais dos mesmos, os grupos religiosos locais ficaram desarticulados e indefesos para lutar em prol das suas tradições culturais, sendo submergidos pelos modelos de representação dos grupos forâneos.

Antecipadamente, sabemos que o Tambor de Mina saiu derrotado na batalha das representações simbólicas entre os “*de dentro*” e os “*de fora*”. Isto nos remete ao alerta de Roger Chartier (1992), de que as práticas culturais são objetos de lutas sociais e que nestas estão em jogo: sua classificação, sua hierarquização, sua consagração ou desqualificação.

Uma das premissas desta pesquisa é que as identidades religiosas presentes em Rondônia após década de 1970 resultam de um diálogo/confronto com outras tradições religiosas concorrentes ao modelo hegemônico (Tambor de Mina) e que puseram em evidência, de modo negativo, a sua singularidade.

Ao nosso modo de entender, as novas religiões só conseguiram se estabelecer porque encontraram um ambiente que lhes foi favorável: a conjuntura social do período de colonização recente (1970-1990) e o apoio de indivíduos e de instituições da sociedade local (sacerdotes, políticos de carreira, agremiações religiosas e político-partidárias). Avaliamos que estes fatores contribuíram decisivamente para a inserção e difusão social das mesmas e que eles nos permitem observar as mudanças religiosas como *processo*.

Em vista disto, e acatando algumas orientações metodológicas de Michel de Certeau (1996), ao decorrer desta pesquisa procuraremos identificar na história de vida de líderes religiosos as trajetórias que levaram à *umbandização* e à *candomblecização* de Rondônia. Resta, no entanto, explicar de que modo se deu o “encontro” entre os novos e velhos sistemas religiosos e quais eram as relações de forças que se

encontravam em jogo quando estes foram confrontados com outras formas de representação social do sagrado.

Como o volume de migrantes superou em quantidade o de habitantes locais, o segmento *caboclo* da população rondoniense deixou de ser hegemônico e majoritário, conforme apontam os dados estatísticos fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Logo, pressupomos que as chances de resistência desse segmento social às novas ideologias e modelos de representação simbólica se tornaram ínfimas, pois como afirma Roger Chartier (1998):¹⁵confrontações e enfrentamentos sociais têm como armas e como centro de disputa os *sistemas de representação*, os quais dependem da autoridade ou da força social de um grupo para se impor. Acontece que os grupos sociais rondonienses se enfraqueceram e foram enfraquecidos socialmente durante o processo de colonização recente (1970-1990), conforme pretendemos demonstrar neste trabalho. Logo, eles não tiveram forças para lutar e defender as suas “tradições”.

Avaliamos que esta situação possa ter facilitado a adesão dos adeptos do Tambor de Mina (e também da Pajelança) a novos modelos religiosos. Especialmente quando as populações socialmente subordinadas se viram acachapadas pela presença de um grande volume de gentes que transportavam discursos e práticas sociais que as desprestigiavam, mas que eram referendadas pelos poderes formalmente constituídos do Estado e reforçados nos discursos e práticas das novas elites políticas, econômicas e burocráticas que passaram a dirigi-los e à sociedade local, após a implantação das políticas desenvolvimentistas.

4.- A discriminação de religiões afro-brasileiras instituída sobre critérios de “etnicidade” e “pureza religiosa” favoreceu a adesão aos novos modelos religiosos afro-brasileiros e provocou crise de representação das identidades religiosas locais.

Neste trabalho também pretendemos demonstrar que as representações hegemônicas da superioridade das novas religiões afro-brasileiras que ingressaram em Rondônia nas décadas de 1960/1980, com destaque para o Candomblé, traçaram a trajetória de inferiorização do Tambor de Mina local, cujos sacerdotes e adeptos foram considerados carentes de “*fundamentos*” e destituídos de práticas religiosas instituídas na “*tradição*” dos povos africanos. E logo, nas tradições dos “guardiões” da sua ancestralidade no Brasil (entenda-se dos adeptos do Candomblé e, também, da Umbanda).

Conforme já dissemos, até a década de 1970 o Tambor de Mina era o modelo religioso afro-brasileiro predominante. Após esta década houve um continuado processo de desaparecimento de terreiros que se identificavam com o mesmo e uma grande visibilidade da Umbanda. Na sequência veio o Candomblé. Este movimento de retração e de expansão de religiões afro-brasileiras ainda não foi explorado pela historiografia

¹⁵ CHARTIER, Roger. La História entre relato y conocimiento. Trad. livre e literal de Renán Silva, p. 9. CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise. L'Histoire entre centritudes e inquietudes*. Paris: Éditions Albin Michel, 1998.

local, muito embora o historiador Marco Antônio Domingos Teixeira tenha sinalizado para esse movimento. Em seu artigo *A macumba em Porto Velho* (1994), ele apontou para situações discriminatórias no interior do campo religioso afro-brasileiro local após o ingresso do Candomblé, indicando que tais situações provocaram mudanças de identidades religiosas, ao afirmar:

Surgiram no meio da “macumba” [16] em Porto Velho categorias de estratificações, dos feitos e dos não feitos, dos borizados, dos raspado, etc. A posição sempre almejada é a de raspado. Todos desejam a feitura de santo, que legitima a sua pureza e afirma o indivíduo dentro de uma identidade africanizada e portanto desligada das sincretizações, o que por sua vez elimina a pecha de macumbeiros. [...] O termo macumbeiro passa a ser então utilizado para o outro, aquele que não tem pureza doutrinária [...]. (Teixeira, 1994:69).

Portanto, ele imputa a esta situação específica de desqualificação do outro à disseminação da ideologia da *pureza africana* (ou seja, relacionada a religiões consideradas mais próximas às tradições étnicas originárias) atribuída pelos adeptos do Candomblé à sua religião e que os levavam a representá-las como *superior* às demais. Essa postura era respaldada pela produção científica e artística da época (Bastide, 1989; Verger, 1996; Jorge Amado, Dorival Caymmi, Clara Nunes, Vinícius de Moraes, e vários outros), a qual não somente lhe dava legitimidade social, mas também a reforçava. A informação citada acima indica a presença de tensões no campo religioso local. Mas até o momento estas não foram alvo de estudos sistemáticos e aprofundados, sendo as mesmas extremamente importantes porque são definidoras de processos de institucionalização de padrões identitários para os adeptos das religiões afro-brasileiras de Rondônia.

Na década de 1970, com o movimento de busca das “*raízes*” (origens), conforme constatou Marco Antônio Domingues Teixeira (1984), ocorreu uma verdadeira revolução dos cultos afro-brasileiros da região. O peso deste discurso foi enorme. E não somente em Rondônia, mas em toda Amazônia. A mesma situação foi observada por pesquisadores de outras áreas da região amazônica no mesmo contexto e período de transição das mesmas para a modernidade (Vergolino, 1976; Gabriel, 1980; Furuya, 1984; Campelo, 2007). A tal fenômeno Yoshiaki Furuya denominou *Candomblecização*. É interessante observar que no Estado nordestino do Maranhão, uma área geográfica que é culturalmente integrada à região amazônica, tal processo não passou despercebido, afetando-o igualmente. No artigo *Terra de Voduns* (s/d), Sérgio Ferretti comentou:

¹⁶ Macumba: Termo genérico que até os anos 1990 era muito utilizado pela população de Rondônia para se referir às religiões afro-brasileiras. Olga Gudolle Caciattore (1988:166) explica que este termo designava um antigo instrumento musical de origem africana que no passado era usado nos terreiros. Mas que ele também é: “Termo genérico para os cultos afro-brasileiros derivados do nagô, mas que foram modificados por influências angola-congo e ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas que se desenvolveram primeiro no Rio de Janeiro e talvez em Minas Gerais.” Ela também esclarece que este termo é usado pelos leigos para designar cultos de feitiçaria e de ‘despacho’ nas ruas, sendo denominado por eles de ‘Quimbanda’.

No Maranhão e no Pará, a religião dos voduns, ou Tambor de Mina se aproxima da Umbanda e também do Candomblé, religiões afro-brasileiras que se expandiram no país ao longo do século XX. **No Maranhão, em decorrência de contatos com o Centro Sul, muitos terreiros se dizem de Umbanda** porém se diferenciam pouco do Tambor de Mina, exceto pelo predomínio de cânticos em português. **Na segunda metade do século XX, especialmente a partir dos anos de 1970, o Candomblé se difundiu também no Maranhão,** no Pará e na Amazônia, pela presença de contatos com a Bahia e com outras regiões do país, como Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo. **O Candomblé passou a gozar de grande prestígio cultural sendo considerada como religião mais bem estruturada do que o Tambor de Mina,** destacando-se a presença de vestimentas rituais específicos como paramento dos orixás, de cânticos em língua nagô, tradução de mitos africanos especialmente nagôs. **Com a difusão do Candomblé nota-se a valorização de uma ideologia de dessincritização e de africanização, destacando-se a presença de mitos, cânticos, rituais, divindades e vestimentas de inspiração africana, que são considerados como sendo mais puros do que os rituais com entidades caboclas, comuns no Tambor de Mina.** Esta valorização tem ocorrido sobretudo em grupos de culto que contam com a presença de pessoas mais jovens. (Ferretti, S., s/d:5) [Grifo nosso]

A nosso modo de ver, tal fenômeno indica que houve uma *crise de representação* dos modelos religiosos afro-brasileiros *tradicionais*.

Os sintomas desta *crise de representações* das identidades sociais no campo das religiões afro-brasileiras de Rondônia podem ser constatados por meio da adesão de lideranças religiosas locais aos novos modelos de culto. Bem como na fundação de uma instituição burocrática que tinha a finalidade de organizar e gerenciar as práticas sociais dos adeptos das religiões afro-brasileiras do seu território, alinhando-as em conformidade aos modelos aprovados socialmente pelas classes dominantes (*Federação Espírita e Umbandista de Rondônia - FEUR*), e reforçando a hegemonia das mesmas ao difundir as suas ideologias e reproduzir os seus modelos de representações culturais. Modelos que se apresentaram contrastivos e concorrentes aos modelos habituais dessa região.

Ao analisar estes fenômenos argumentamos que o contraste identitário entre as novas e antigas formas de expressões religiosas foi construído em torno da concepção de categoria étnica, por ser este, justamente, o elemento que para os adeptos do Candomblé define a pertença e o lugar das pessoas no sistema de hierarquia e estratificação social dessa religião. Como a Umbanda é uma forma de expressão religiosa que surgiu a partir da fusão do Espiritismo Kardecista, do Catolicismo e, também, do Candomblé (estas últimas organizadas sobre rígidos modelos hierárquicos baseados na *tradição* e na *ancestralidade*), a concepção étnica da posição dos sujeitos na hierarquia dos espaços de culto se faz presente no mesmo, ainda que de modo mais diluído do que no Candomblé.

Pretendemos demonstrar que em Rondônia não existia o critério de etnicidade como fundamento das identidades religiosas afro-brasileiras, como acontece nas regiões de procedência do Candomblé (Nordeste/Sudeste), por exemplo. Assim sendo, os

modelos religiosos locais (Pajelança, Tambor de Mina) não o adotavam para definir o lugar social das pessoas. Logo, para os seus seguidores não importavam questões hierárquicas baseadas em genealogias, pois esse não era um critério válido para definir a participação nos grupos de culto, muito menos as suas posições na organização social e hierárquica.

Em Rondônia, como em outras áreas da região amazônica, as pessoas se iniciavam nos cultos através do “dom” (Capacidade inata para encontrar e incorporar espíritos) e não da “feitura” (iniciação nas práticas religiosas mediada por um especialista experiente e socialmente legitimado, o sacerdote).¹⁷ Isto dava *aos de fora* (ou seja, os novos colonos adeptos e simpatizantes da Umbanda e do Candomblé) a ideia de que os modelos religiosos locais eram *acéfalos* e não possuíam *tradição*, levando-os a serem percebidos como “desorganizados”. E logo, como “inferiores” ou “primitivos”.

Além dos aspectos já apontados que atestam distinções entre o Tambor de Mina e as novas religiões, há outros que merecem ser assinalados para compreendermos o seu desprestígio entre os adeptos e simpatizantes da Umbanda e do Candomblé. Mesmo sendo socialmente reconhecido que as religiões afro-brasileiras de Rondônia foram fundadas por negros elas tiveram, desde a sua origem, participantes de todas as “raças” e extratos sociais (embora composta majoritariamente por pobres urbanos). Estes frequentemente se reconheciam e eram reconhecidos como adeptos ou praticantes de outros modelos religiosos, também. Portanto, as religiões afro-brasileiras locais tinham como traço característico serem inclusivas. Dito de outro modo: eram dadas às *mestiçagens*. Logo, elas eram *impuras*.

Com as mudanças que aconteceram na sociedade local, após a década de 1960, este fato passou a respaldar a versão dos “de fora” de que as mesmas eram *inferiores*. Neste aspecto, quase que poderíamos escutar os novos migrantes fazer ecos a representações do tipo seguinte:

[...] em toda parte nos encontramos em presença da oposição entre a pureza da tradição religiosa e o baixo nível da massa da gente de cor [neste caso, dos caboclos amazônicos], sendo a esta oposição que devemos imputar todas as desorganizações e todos os enfraquecimentos encontrados [entenda-se diferenças na estrutura e organização das religiões]. (Bastide, 1989:297)

Portanto, a partir do fenômeno migratório dos anos 1960-1990, temos versões diferentes e divergentes do universo simbólico das religiões afro-brasileiras na Amazônia em geral e em Rondônia em particular. Essas versões eram partilhadas individualmente ou em grupos diversos de habitantes oriundos e pertencentes a realidades sociais distintas, e cujos sistemas simbólicos foram contrastados e confrontados uns em relação aos outros, ao mesmo tempo em que eles entravam em concorrência e disputas por espaço social, e busca de legitimação e poder.

¹⁷ As definições de *dom* e de *feitura* que são aqui apresentadas se baseia na leitura do texto “*Fazer o santo*”: *dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras*, do antropólogo Roger Sansi (2009).

5.- A umbandização e a nagoização de Rondônia foi um resultado das ações políticas e doutrinárias da FEUR

Pesquisadores da região amazônica que estudaram a expansão da Umbanda, e em menor grau do Candomblé, afirmam que a mesma foi provocada pela difusão e popularização da literatura umbandista (Vergolino, 1976; Gabriel, 1980; Furuya, 1994), destacando a atuação das federações de cultos afro-brasileiros nesse processo. Embora a literatura seja um importante órgão de difusão dessa religião, pretendemos demonstrar que os grandes festivais públicos promovidos pela Federação Umbandista de Rondônia - FEUR foram mais importantes do que a massificação da literatura umbandista para a difusão e expansão da mesma nesse território. Embora essa literatura também tenha marcado presença.

Em Rondônia, desde a chegada dos novos migrantes que se identificavam com a Umbanda até a fundação da primeira Federação de religiões afro-brasileiras desse lugar passou-se cerca de 10 anos (\pm 1967-1977). Em 1991 a FEUR foi completamente extinta. Entretanto, houve uma enorme multiplicação de terreiros de Umbanda e de Candomblé e uma drástica redução dos terreiros e searas de Tambor de Mina, o que indica que aconteceu uma formidável transformação do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia e das suas práticas religiosas a partir da implantação da entidade.

Durante os seus 14 anos de funcionamento a FEUR exerceu importante papel na reconfiguração do campo religioso de Rondônia. Ela teve influência destacada nas tomadas de decisões sobre as condutas e identidades religiosas dos adeptos das religiões afro-brasileiras local. Teve também uma grande influência na nova estrutura ritual e litúrgica dos terreiros, e outros espaços de culto, cuja dinâmica em boa medida refletiu as posições das suas lideranças políticas e sacerdotais.

Em 1984, a *Revista Aruanda*, órgão de divulgação da *União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo – UTEUCESP* noticiou em manchete a realização do IV Encontro dos Orixás de Rondônia. Na mesma revista foi editada a notícia *Grande Encontro de Umbandistas* (1984:14) no qual essa reunião foi identificada como “O mais importante acontecimento umbandista do Norte do Brasil”, sendo ressaltada a presença de autoridades públicas civis e militares durante o evento.¹⁸

Isso prova que o Encontro de Orixás de Rondônia se tornou um evento relevante para a comunidade umbandista brasileira.

Apesar da destacada proeminência desta instituição para a história social da comunidade religiosa afro-brasileira rondoniense e da sua repercussão no cenário regional, apenas Marco Antônio Domingues Teixeira (1994) e Marta Valéria de Lima (2001) se debruçaram sobre a mesma em seus estudos, referindo-se à sua fundação e sobre as suas atividades. Até o presente não houve qualquer investigação histórica mais aprofundada sobre o papel que ela representou na sociedade local, ou até mesmo como ela foi estruturada. Historicamente o que se manteve vivo na memória social e coletiva sobre a mesma foi o resultado de uma das suas ações: a realização anual do *Encontro*

¹⁸ Revista Aruanda, órgão de divulgação da UTEUCESP, publicada nos meses Dez./Jan. 1981, p. 14.

dos Orixás. No entanto, não há uma reflexão crítica a respeito deste evento e nem como e porque o mesmo surgiu.

Baseados em nossos próprios estudos (Lima, 2001) e nos estudos de Marco Antônio Domingues Teixeira (1994) levantamos a hipótese de que localmente estes festivais tiveram a função de difundir esse modelo religioso na região e que eles foram *um* dos responsáveis pelo processo de *umbandização* das práticas religiosas *tradicionais* (o Tambor de Mina) e também pela *candomblecização* da Umbanda. Consideramos ainda que por causa dos seus objetivos e funções institucionais, a FEUR foi a responsável direta e indireta por tal processo.

Sabe-se que a partir do movimento gerado por tais encontros houve uma fragmentação do campo religioso afro-brasileiro local, o qual foi resultado de rituais de iniciações (“*feitura*”) de sacerdotes da região em modelos religiosos diversos daqueles que havia antes da realização dos mesmos, e que a partir de então foram fundados novos espaços de cultos dentro dos preceitos desses novos modelos (Teixeira, 1994; Lima, 2001). Apesar deste conhecimento, ainda não houve uma contextualização e análise aprofundada sobre os fatores que teriam promovido as alterações das identidades religiosas locais. Também não se tem informações que expliquem se a criação da FEUR e das suas intervenções no funcionamento do campo religioso local foi consensual, ou se houve tensões e conflitos decorrentes. Tampouco foi suficientemente explorada a discussão a respeito do alcance e importância social da FEUR em âmbito regional.

Avaliando que há uma forte influência da instituição federativa sobre os adeptos dos cultos afro-brasileiros, até que ponto eles se deixaram subsumir por suas práticas e por seus discursos e representações? Essa é uma entre muitas outras questões que o problema da fundação e da estruturação e funcionamento da FEUR sugerem. Para uma análise dessa história faz-se necessário apreender: primeiro como a Umbanda se tornou religião majoritária no campo religioso afro-brasileiro local; segundo, em que medida e de que forma ela foi responsável pela construção/transformação deste campo, e se de alguma maneira ela provocou ou não o desaparecimento do Tambor de Mina na região; terceiro, se ela criou as representações sobre a Umbanda, ou apenas as reforçou, sendo responsável unicamente por sua legitimação e pela difusão das suas práticas e dos seus discursos.

Afinal, como disse Inez Maria Bittencourt do Amaral (2005:15): “O indivíduo apropria-se da doutrina e a transforma em um instrumento utilitário ao que lhe parecer mais conveniente de acordo com as finalidades que se apresentarem necessárias.” Ou, para pensar noutros termos: quais foram as *estratégias* que compuseram o jogo de relações sociais que levou à ascensão dos novos modelos religiosos afro-brasileiros? E quais teriam sido as *táticas* utilizadas pelos grupos subalternizados para resistir às ideologias e às práticas sociais dos grupos hegemônicos? Estas são outras questões que tentaremos responder neste trabalho, o qual foi dividido em quatro partes, conforme detalhamento abaixo.

SINOPSE DOS CAPÍTULOS

Este trabalho foi organizado em oito capítulos, além da introdução e da conclusão, divididos em quatro partes. Os capítulos podem ser lidos isoladamente. Eles formam unidades autônomas, embora os temas estejam relacionados entre si, pois o princípio que norteou a organização da pesquisa foi buscar dar sentido à relação entre as *partes* e o *todo*. Devido à sua extensão alguns capítulos foram decompostos em duas ou mais unidades temáticas.

Em cada capítulo há um inventário de publicações sobre o tema abordado. Este contém exposições teóricas e empíricas baseadas em diferentes fontes de investigação. O propósito disto é tentar esclarecer o dinamismo do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia e das suas representações.

PARTE I: *Os percursos da pesquisa*. É formada pelo Capítulo I.

Capítulo I – *Os percursos teóricos e metodológicos da investigação* – Este capítulo discute os aportes teóricos e metodológicos da investigação. Nele se narra as formas de abordagens adotadas e o quadro conceitual que norteou a pesquisa. Dele consta um registro minucioso das fontes que foram consultadas, contendo os objetivos e resultados obtidos.

PARTE II: *Conhecendo Rondônia e revisitando origens: os negros, a região e o campo religioso afro-brasileiro*. É formada pelos capítulos I e II.

Capítulo II: *História de Rondônia: colonização, migração e desenvolvimentismo* – Este capítulo discorre sobre a *exploração econômica de Rondônia*, os *fluxos migratórios* e os seus *impactos* na organização social, política e econômica local. Nele se discute as ideologias sobre desenvolvimento econômico e “*fronteira*”. Versa-se sobre as políticas de integração e projetos desenvolvimentistas para a região, discutindo-se as suas repercussões e os seus efeitos sociais. Pretende-se demonstrar que o Estado teve papel importante na construção de representações sociais sobre Rondônia, colaborando para a mudança do seu *ethos* e redefinições das práticas sociais e culturais dos seus habitantes. Dele constam quadros demonstrativos do crescimento demográfico de Rondônia na segunda metade do século XX. Explana-se sobre as mudanças políticas que elevaram esse lugar à condição de Estado da Federação do Brasil, discutindo-se a respeito das dificuldades concernentes a tal processo. Baseados em fontes bibliográficas e impressas procura-se responder à seguinte questão: De que modo os projetos de integração nacional e as políticas desenvolvimentistas impactaram a sociedade de Rondônia e alteraram a sua formação cultural? E, mais especificamente, como elas afetaram o campo religioso afro-brasileiro local?

Capítulo III: *A cultura religiosa afro-brasileira em Rondônia: Elementos introdutórios*. O capítulo é formado de duas grandes seções. Na primeira, *Os negros em Rondônia*, faz-se uma retrospectiva histórica sobre a *formação social de Rondônia* desde o período colonial para buscar elementos que contemple questões sobre a origem e formação do campo religioso afro-brasileiro local e sua relação com o tema da

etnicidade. Com isto pretende-se identificar as contribuições do negro na formação da cultura religiosa de Rondônia. Na segunda seção, ***Caracterização do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia e mapeamento dos espaços de culto (1910-2004)***, assinalam-se as religiões afro-brasileiras da sociedade rondoniense ressaltando a importância do segmento “*caboclo*” e da *pajelança indígena* na sua constituição. Discute-se a *diversidade religiosa* como parte dos traços culturais da região. Investiga-se a composição do referido campo religioso e as suas unidades de culto, mapeando-as e identificando os sacerdotes dirigentes. A partir de pesquisa documental, bibliográfica e impressa busca-se responder: Quantos e quais eram os espaços de culto? Quem os dirigia? Quais eram os modelos religiosos adotados ou professados? Nele se analisa a forma como a experiência da migração influenciou na formação de um novo campo religioso afro-brasileiro em Rondônia. A ênfase da discussão recai sobre a relação entre as formas tradicionais de expressão do sagrado afro-brasileiro local e as formas tradicionais desse sagrado afro-brasileiro procedentes de outros lugares do Brasil.

PARTE III: Entre Trajetórias e encruzilhadas. As religiões afro-brasileiras de Rondônia. Esta parte do trabalho é formada pelos capítulos IV, V e VI.

Capítulo IV: O Tambor de Mina em Rondônia – Com base em pesquisa bibliográfica e registros de pesquisa de campo conta-se a história do *Tambor de Mina* no Brasil, caracterizando-o e comparando-o ao Tambor de Mina de Rondônia. A partir de relatos orais e de fontes impressas e bibliográficas, narra-se a história das origens do Tambor de Mina de Rondônia por meio da reconstituição histórica do terreiro *Recreio de Yemanjá* e do terreiro *Barracão de Santa Bárbara*. Ao fazê-lo se reconstitui a biografia dos sacerdotes fundadores e dirigentes. Nele se analisa o desenvolvimento das práticas religiosas e a atuação dos sacerdotes no contexto local. É reconstituída a história da *Irmandade de Santa Bárbara* e da sua conexão com a Igreja Católica e com os terreiros de Tambor de Mina de Rondônia. Versa-se sobre a trajetória de expansão do campo religioso afro-brasileiro de Porto Velho reportando aos conflitos na linha sucessória do terreiro *Recreio de Yemanjá* traçando a história da fundação do *Terreiro de Samburucú/Terreiro de São Benedito*. Ao final analisam-se os processos de crise/transformação do Tambor de Mina em Rondônia. Questões norteadoras: Qual é a história do primeiro terreiro de Rondônia e do seu modelo de culto? Quais foram os fatores que levaram à expansão e ao declínio de ambos?

Capítulo V: O Candomblé em Rondônia – Na primeira unidade, ***Origem, Relações hierárquicas, poder e prestígio no Candomblé***, explicam-se as origens e as características do *Candomblé* no Brasil e em Rondônia, sendo apresentada e analisada a teoria da “pureza africana” e a sua repercussão no campo religioso afro-brasileiro local. Esta discussão é sucedida de exposições sobre os percursos religiosos de quatro sacerdotes que transitaram por diferentes espaços de culto buscando as “*raízes*” dos modelos religiosos nos quais eles se iniciaram. O objetivo dos relatos biográficos é revelar concepções sobre esta religião e as trajetórias da formação sacerdotal das lideranças de terreiros de Rondônia. Na segunda unidade, ***A formação dos candomblés de Rondônia***, faz-se um balanço da produção acadêmica sobre este tema. Discorre-se

sobre o ingresso e a expansão do *Candomblé* em Rondônia, traçando o seu itinerário de desenvolvimento através de quatro modalidades religiosas que se estabeleceram em seu território: *angola*, *queto*, *nagô* e *jeje*, dando-se realce às dificuldades e às estratégias de inserção dos mesmos. Demonstra-se que os adeptos de Rondônia viveram experiências de conversão incompleta ao *Candomblé*, sendo mantidos hábitos e práticas religiosas anteriores à mesma. Sugere-se que a conversão de líderes carismáticos foi relevante nos processos de adesão dos iniciados e simpatizantes dos cultos afro-brasileiros ao *Candomblé*. Avaliam-se as mudanças e permanências das velhas tradições (Tambor de Mina e de Cura/Pajelança). As questões norteadoras: Como o *Candomblé* chegou a Rondônia? Quais foram os desafios para implantá-lo? E como ele se desenvolveu?

Capítulo VI – A Umbanda em Rondônia – Neste capítulo busca-se esclarecer a origem e a expansão da *Umbanda* em Rondônia. A partir de pesquisas realizadas com fontes orais, impressas e bibliográfica se explica o que é, onde surgiu, o que a caracteriza e quais são as suas especificidades locais. Identificam-se os fatores internos e externos que promoveram a inserção e a aceitação social deste modelo religioso, e se explicita confusões de identidade religiosa e situações de abusos e conflitos inter-religiosos. Reconstitui-se a história do *Terreiro de São Sebastião*, indicando que o mesmo foi um importante polo de irradiação da *Umbanda* e do *Candomblé* em Rondônia. A história do *Centro Espírita Lírios do Campo* também é recuperada, sugerindo-se que o mesmo introduziu a *Umbanda Kardecista* nessa área do país. Também se reconstitui a história da *Tenda Espírita Santo Antônio*, notando-se que a mesma reintroduziu as práticas religiosas do *Terecô*¹⁹ em Rondônia. Nele se delineia a biografia dos sacerdotes dirigentes dos três espaços de culto citados, aludindo para a relevância deles no processo de difusão e de consolidação da *Umbanda* em nível local. Finalmente, se ensaia classificar os espaços de culto mencionados dentro dos sistemas de referências teóricas sobre a *Umbanda*.

PARTE IV: Processos de unificação das religiões afro-brasileiras em Rondônia. Esta parte do trabalho é formada pelos capítulos VI e VII.

Capítulo VII: As federações de religiões afro-brasileiras em Rondônia. Neste capítulo se reconstitui a história da *Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR*, apresentando as suas estruturas de funcionamento (burocráticas, físicas, doutrinárias e rituais) e a biografia do fundador e Presidente Carlos Alberto dos Santos/*Carlos Melhoral*. Nele pretende-se investigar os motivos que levaram à fundação e extinção desta instituição e os contextos em que isto ocorreu. Trabalha-se com o argumento de que a FEUR foi a entidade responsável pela construção de novas identidades religiosas afro-brasileiras na região e sugere-se a hipótese de que a *Umbanda* se disseminou e se desenvolveu a partir da militância política de lideranças pertencentes aos seus quadros. A análise dos dados empíricos indica que houve estreita correlação entre a fundação da FEUR, a política eleitoral e o movimento de unificação da *Umbanda* no país, demonstrando que as atividades de gerenciamento das práticas

¹⁹ Modalidade de religião afro-brasileira típica da Zona da Mata do Estado do Maranhão.

ritualísticas das comunidades e grupos de cultos afro-brasileiros associados à mesma se consolidaram em consonância aos valores e princípios que norteavam a organização de militância política da Umbanda no Brasil. Além da história da FEUR, conta-se e analisa-se a história de duas outras federações de cultos afro-brasileiros de Rondônia: a *FECABER* e a *FECAUBER*. O capítulo encerra-se com reflexões sobre as ressonâncias do movimento de unificação e federalização da Umbanda das décadas de 1970-1990 nos atuais movimentos de reordenamento do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia.

Capítulo VIII: O movimento de unificação da Umbanda em Rondônia -

Neste capítulo estuda-se a estratégia de divulgação das doutrinas umbandistas pela via dos *encontros de Umbanda*. Faz-se menção aos encontros nacionais e regionais de Candomblé e de Umbanda. Avalia-se a sua abrangência política e religiosa analisando as suas influências na vida das comunidades de culto locais e na construção das suas identidades religiosas e sociais. Destaca-se a importância da participação de Rondônia na consolidação do movimento de integração das religiões afro-brasileiras em nível regional e nacional, demonstrando que essa organização federativa teve importante influência no processo de expansão da Umbanda na região amazônica. Apresenta-se a evolução do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras em Rondônia (sua expansão e declínio) através da *Festas dos Orixás*, realizada anualmente em Rondônia. Pretende-se demonstrar que este evento foi fundamental para a massificação da cultura umbandista e para a difusão e expansão da mesma. E, finalmente, ressalta-se as estratégias das lideranças umbandistas locais para se aproximarem das entidades públicas e privadas, tanto de Rondônia como de outras áreas do Brasil, com vistas à inserção social dessa religião e à projeção política de lideranças religiosas e de partidos políticos na vida pública local.

Conclusão: Conclui-se que as ações do Governo Federal acarretou o ingresso de novos migrantes em Rondônia e que estes foram responsáveis pela disseminação das práticas e ideologias umbandistas e candomblecistas em Rondônia e que estas levaram ao declínio do Tambor de Mina. Arroga-se que as novas práticas religiosas foram responsáveis por conflitos identitários e por mudanças do *ethos* dos adeptos das religiões afro-brasileiras locais, e das pressões sociais que levaram às “feituas” em outros sistemas religiosos. Afirma-se que o Candomblé reforçou os padrões de estigmatização das populações locais como “inferiores” e que a FEUR foi responsável pela “umbandização” das práticas religiosas afro-brasileiras de Rondônia. E, finalmente, que no campo cultural, a *Festa dos Orixás* é um rito que instaura e celebra a vitória das políticas integracionistas de Rondônia ao Brasil.

Segue-se a esta conclusão a relação das referências que aparecem ao decorrer do texto, as quais são sucedidas do apêndice e dos anexos.

PARTE I: Os percursos da pesquisa



Figura 2 - Assentamento de orixás

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Terreiro do Marcone., 18 de junho de 2011.

***“Porque o tempo da História, menos que um tempo de respostas,
é aquele que se abre sempre a novas perguntas”.***

Margarida de Souza Neves. In: Regina Beatriz Guimarães Neto. *A lenda do Ouro Verde: política de colonização no Brasil contemporâneo*, 2002:16.

CAPÍTULO I: **OS PERCURSOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DA PESQUISA**

Para a feitura desta tese decidimos realizar uma investigação interdisciplinar, circunscrita entre a História Religiosa e a História Cultural. Adotamos variados procedimentos metodológicos ao abordar o objeto de estudo. Um desses procedimentos foi a *pesquisa de campo*. Utilizamos este método em dois momentos distintos e importantes das nossas investigações. O primeiro momento aconteceu no ano de 1999, quando demos os primeiros passos para realizar o nosso primeiro estudo este tema. Na época estávamos interessados em reconstituir a História do Barracão de Santa Bárbara. Como praticamente inexistiam referências escritas sobre o mesmo, esta metodologia de pesquisa se apresentou como a mais apropriada.²⁰

A partir do ano de 2009 demos continuidade à pesquisa inicial após ingressarmos no Programa de Doutorado em História da América Latina da Universidade Pablo de Olavide (Sevilha-Espanha). Na época apresentarmos e defendemos o Projeto *História das religiosidades afro-brasileiras em Rondônia: as transformações das práticas rituais*. Após isto iniciamos a elaboração da segunda etapa do trabalho de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras em Rondônia, cujo objeto de estudo resultou na preparação desta tese.

Este capítulo está direcionado à apresentação dos aportes teóricos metodológicos que deram sustentação à pesquisa. Nele nos ocupamos da descrição dos procedimentos técnicos que foram adotados durante a investigação, bem como da exposição das fontes que foram consultadas. Esta é sucedida dos resultados alcançados.

Não há uma teoria ou autor principal orientando a condução desta pesquisa. De certa maneira, podemos dizer que a mesma contempla de maneira direta ou indireta diversas abordagens teóricas e metodológicas. Do ponto de vista do tratamento das fontes e das suas análises há momentos em que a produção do texto se circunscreve dentro de uma estrutura *tradicional*, baseando-se no método clássico de pesquisa histórica documental, a qual dá grande importância aos dados coletados e às fontes consultadas, organizando-as a partir da narrativa dos *acontecimentos* em uma sequência cronológica.

Porém, ao selecionarmos o objeto de estudo, o mesmo foi problematizado a partir da ótica de uma História Social da Cultura, na medida em que se buscou não perder de vista que existe uma estreita correlação entre a Cultura e as estruturas econômicas e sociais de uma sociedade. Assim, há também uma visão dialética marxista

²⁰ O desenvolvimento do nosso primeiro trabalho de campo aconteceu durante os meses de maio a julho de 1999, e de outubro de 1999 a janeiro de 2000. Período esse de extenuante e produtivo labor acadêmico, o qual resultou na nossa dissertação *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho (Rondônia): Mudanças e transformações das práticas rituais*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco em 2002.

da história. Esta transparece na análise da conjuntura e também na atenção que demos às redes de relações de poder institucionais e pessoais.

Mas há, também, uma preocupação com as *práticas culturais*, no sentido que lhe foi atribuído por Michel de Certeau em *História do Cotidiano: artes de fazer* (1996). Isto quer dizer que não se trata apenas de uma análise conjuntural da história cultural, mas também que nos preocupamos com o papel desempenhado pelos indivíduos na história, dando relevância aos fatos e episódios quando adentramos em suas práticas cotidianas. Neste sentido tivemos o interesse de identificar o modo como lideranças religiosas e outros representantes dos grupos sociais investigados vivenciam os seus papéis e os representam socialmente.

Assim, tomando em conta estas perspectivas teóricas e metodológicas buscamos perceber:

- ✓ As conexões entre as práticas religiosas do povo de santo de Rondônia a partir dos sistemas religiosos identificadas pelos nomes de *Tambor de Mina*, *Umbanda* e *Candomblé*;

- ✓ As relações institucionais e as representações individuais com esses modelos religiosos foram observadas desde um ponto de vista onde as mesmas eram pensadas como um *jogo de relações e de interações simbólicas* no qual as representações, atitudes e gestos suscitaram novas representações, atitudes e gestos promotores de movimentos *dialéticos* e de *circularidade cultural* (Baktin, 1985; Chartier, 1992; Bourdier, 1998).

Entendemos que determinadas formas de conceber as religiões afro-brasileiras moldam o caráter dos adeptos, e criam um repertório discursivo e comunicativo que se espalha pela vida social da coletividade (grupos religiosos) em direção à sociedade. Esta, por sua vez, assimila concepções religiosas e visões de mundo que são absorvidas tanto pelo universo simbólico/ideológico religioso das classes populares, quanto pelas classes dominantes. Essas visões circulam entre diferentes classes, partindo das classes/grupos subalternos para as classes/grupos e poderes dominantes e vice versa, conforme foi magistralmente demonstrado por Carlo Ginzbourg (1987) através do moleiro Menocchio, personagem central da obra *O queijo e os Vermes*. Neste aspecto vale a pena lembrar que as redes de relações sociais por mais hierarquizadas e rígidas que sejam não são estáticas. Neste sentido, a posição dos indivíduos nos grupos sociais é sempre relativa, o que faz com que ocorra “[...] um influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica [...]”.

Assim, trabalhando com alguns conceitos teóricos/metodológicos oriundos da História Cultural e com alguns princípios metodológicos da microanálise historiográfica, buscou-se analisar as fontes a partir de um repertório que visa apreender os sujeitos e instituições produtoras de sentidos e difusores de práticas e ideologias culturais (religiosas, no caso), analisando os contextos que envolvem a produção dos sistemas que deram suporte a tais processos e aos seus agentes sociais, permitindo-lhes fundar ou se adaptar a novas configurações sociais, materializar novas concepções religiosas, e consolidar novos hábitos e costumes a partir das mesmas.

Por compreendermos que a base das representações sociais mantém relação estreita como um conjunto de ideias preconcebidas e que as engendram (Chauí, 1980), partimos do pressuposto de que as ideologias desenvolvimentistas e de integração nacional impregnaram o imaginário social rondoniense espraiando-se em suas práticas religiosas. Neste sentido estamos concebendo a ideologia da Segurança Nacional, por exemplo, como algo inerente à produção das representações sociais das religiões afro-brasileiras nas décadas de 1970/80, estando estas imbuídas dessa *ideologia*, cujo conceito está sendo entendido aqui com o seguinte sentido:

[...] determinada forma de construir representações ou de organizar representações já existentes para atingir determinados objetivos ou reforçar determinados interesses. [...] A ideologia, de acordo com este uso, tem a ver com ‘poder’, com ‘controle social’ exercido sobre os membros de uma sociedade, geralmente sem que estes tenham consciência disto e muitas vezes sem que os próprios agentes implicados na produção e difusão de imagens que alimentam o âmbito ideológico tenham eles mesmos uma consciência mais clara dos modos como o poder está sendo exercido. (Barros, 2009:86).

A noção de *representações sociais*, conforme concebida por Roger Chartier (1992; 1998; 2004) encontra-se presente no texto. Isso acontece quando buscamos entender os processos que levaram à desconstrução e à construção de novas identidades culturais e religiosas pelos sujeitos que compõem a comunidade de adeptos das religiões afro-brasileiras em Rondônia, ao mesmo tempo em que procuramos identificar o emaranhado das relações de poder e de dominação que os envolviam desde “dentro” do campo religioso até “fora” por meio de suas relações pessoais no âmbito público e privado e das suas relações políticas e sociais com outros grupos de poder em nível local, regional e nacional.

Outro marco referencial importante desta pesquisa é que ela se propõe a analisar os modos como os *nativos*²¹ se *apropriaram* das representações sociais e religiosas *forâneas* e as *utilizaram*. Ao efetuarmos a discussão sobre a expansão dos modelos religiosos que sucederam ao Tambor de Mina, defendemos a hipótese de que tal apropriação se fez de maneiras distintas; desenvolvendo-se seleções de elementos *novos* e *utilizações* dos mesmos dentro de certos *contextos* que poderiam ser tidos como *inadequados às formas originais*.

Vemos nesta flexibilização das práticas sociais e na abertura às novas formas de representações sociais “*táticas*” dos grupos religiosos que foram socialmente dominados ou marginalizados, para se adaptarem aos novos contextos, sem abrir mão dos seus velhos referentes. Procuramos demonstrar que as novas representações sociais e práticas identitárias foram elaboradas a partir de velhos repertórios do universo religioso afro-brasileiro local. A estes processos de reutilizações de uma parte do passado e que

²¹ Esta expressão não está sendo utilizada para se referir aos povos indígenas que viviam em Rondônia antes da chegada maciça dos *colonos* na região, embora os mesmos estejam nela incluídos. Ao utilizá-la nos reportamos à totalidade dos indivíduos que haviam se fixado na região antes dos grandes movimentos migratórios das décadas de 1970/2000 e que se identificavam e eram identificados com as culturas *caboclas* da região.

pertencia aos seus repertórios de práticas culturais, Michel de Certeau chamou de *táticas dos dominados para transformar os significados oficiais em outros, que subvertem aqueles* (1996:38).

A nosso modo de entender, as *táticas* podem também ser traduzidas pela fórmula conhecida como *jeitinho brasileiro*, engenhosamente analisada por Roberto DaMatta (1997) quando ele perscruta o personagem *Pedro Malasarte* em sua obra *Carnavais, malandros e heróis*. Ambos se referem às pequenas manobras adotadas pelos dominados para manter certa margem de autonomia em relação às suas próprias formas de crer e de conceber as suas próprias vivências e o mundo no qual elas se inserem. De modo que se evidencia nas práticas sociais dos subalternizados que houve respostas distintas e relativamente flexíveis. Elas denotam certa maneira de se adaptar às novas regras dos jogos de poder fundados nas novas relações sociais. Porém, sem que isto signifique abrir completamente mão das identidades e valores socioculturais anteriores.

Tanto Michel de Certeau quanto Roberto DaMatta nos fazem refletir sobre a convivência de diferentes *linguagens culturais* dentro dos velhos e novos sistemas religiosos afro-brasileiros que se encontram presentes em Rondônia.

Lembramos que as teorias sobre sincretismo foram influenciadas pelas antigas teorias evolucionistas, e que à luz da mesma o *sincretismo cultural* foi visto como algo negativo. Com o fim da II Guerra Mundial, a emergência do Terceiro Mundo, a Queda do Muro de Berlim, a Crise do Socialismo e a Globalização, este paradigma entrou em crise, dando lugar a novas reflexões sobre a *modernidade*. Especialmente após o fenômeno da *globalização*, com a melhoria dos sistemas de comunicação e de transportes, os quais alargaram os horizontes e fronteiras, diminuindo distâncias geográficas e culturais entre os povos. Neste processo ganhou destaque o tema da *construção das identidades* nacionais e sociais. As discussões sobre os encontros culturais e a *hibridização* adquiriram relevância nas Ciências Sociais. Nos estudos religiosos afro-brasileiros, a ideia de *mistura* ou *fusão cultural* passou a ser vista com melhores olhos e a ser analisada como parte do processo de *diálogo cultural* entre os povos. Isto gerou uma profunda renovação das teorias culturais e deu ensejo à produção de novas teses sobre a relação cultura/modernidade, havendo revisitações aos clássicos e reabilitação de alguns teóricos - ou aspectos teóricos - que tinham sido criticados no passado ou ignorados. No caso dos estudos antropológicos, deu-se mais atenção às culturas *bantos* e a contribuição cultural dos mesmos passou a ser reanalisada, o que lhes proporcionou novo estatuto como objeto de investigação (surgiram diversos estudos sobre as *congadas*, os *jongos*, as *práticas religiosas* e outras formas de expressões culturais de origem *congo-angolana*). Tal fato colocou em cena o tema da Umbanda, uma religião que até o final da década de 1990 tinha sido pouco valorizada pelos estudiosos da história e das tradições culturais afro-brasileiras. No processo aconteceu uma releitura dos trabalhos de Nina Rodrigues e de Melville Herskovits. O conceito de *gramática cultural* do último foi retomado, pois guardava correspondência com os debates sobre *hibridismos culturais* e as novas teorias sobre *mestiçagens e criouliização* (Robert Slenes, 2006; Marina Mello e Souza, 2002; e outros).

É com base nesses e em outros pressupostos teóricos que construímos a história das religiões afro-brasileiras que estamos apresentando neste trabalho. Portanto, não nos preocupamos em elaborar uma teoria das religiões afro-brasileiras em Rondônia, mas em analisar diferentes temas à luz de um variado conjunto de reflexões de cunho teórico-metodológico sobre as mesmas e que se desdobram nos capítulos desta tese à medida que os temas são apresentados.

Desejamos esclarecer que após o término do trabalho de pesquisa de campo a nossa maior preocupação consistiu em elaborar um arcabouço empírico consistente para que o mesmo possa ser utilizado futuramente na formulação de teorias sobre a história das religiões afro-brasileiras em Rondônia. Essa opção metodológica resulta da nossa crença de que as teorias devem ser armadas em sólidas bases empíricas para que tenham consistência e força argumentativa. Tais bases não se encontram disponíveis no atual estado das pesquisas sobre a temática desta investigação. Colaborar para a construção dessas bases constituiu no nosso maior desafio.

Queremos ainda ressaltar que o *interacionismo simbólico* é um modelo teórico que dialoga bem com a *História Cultural*. Neste sentido, lembramos que para Peter Berger (1985a; 1985b; 1996) a religião é uma instituição socialmente legitimada e que apesar de tal legitimação, a relação do homem com a mesma é dinâmica e frequentemente conflitante, havendo sempre a ameaça de não adaptação ou identificação do homem às normas socialmente estabelecidas. Fenômeno este que ele qualifica de *anomia*.²²

Assim, o *mundo* é socialmente construído pelo homem e a religião é apresentada como a ação do homem sobre o meio, onde a mesma se apresenta em seus aspectos objetivos e subjetivos.

E como tal realidade só existe a partir da estreita correlação um com o outro, o homem constrói o mundo e as representações sobre os mesmos, numa relação dialética entre o ambiente externo e interno (intrapsíquico), transformando estes dois aspectos da realidade. É neste ponto que localizamos o cruzamento entre as teorias do *interacionismo simbólico* de Peter Berger e Thomas Luckmann (1985a) e as teorias culturalistas de Michel de Certeau (1996).

Neste trabalho abordamos o tema da história das religiões em Rondônia a partir de uma perspectiva interdisciplinar que toma emprestado à sociologia do conhecimento de Peter Berger (1998) a concepção de que *a realidade é socialmente construída*. Assim, entendemos que há uma relação estreita entre o conhecimento dos modelos religiosos, as concepções sobre os mesmos e o contexto social no qual eles surgiram e se desenvolveram. No escopo deste trabalho isto significa que procuraremos entender de que maneira foi construído o campo das religiões afro-brasileiras de Rondônia desde um ponto de vista que pretende apresentar - ou *representar* - esse objeto de estudo a partir

²² Peter Berger (1985b:34-38) chama de *situações anômicas* aquelas que são socialmente reconhecidas como forças malignas porque rompem com a precária estabilidade em que se sustentam as sociedades humanas, que por sua própria constituição (realidade construída pelo homem) estão sempre ameaçadas de serem extintas.

de uma perspectiva cronológica que valoriza a organização processual do fenômeno religioso.

Ainda dentro de uma perspectiva cultural e relacional, a lição que extraímos do modelo de História Cultural de Roger Chartier é o de buscar a *trajetória* entre as produções discursivas e as práticas sociais. Neste sentido, torna-se importante conhecer não apenas os discursos socialmente referendados sobre as religiões afro-brasileiras, mas a maneira como eles foram socialmente referenciados e os mecanismos a partir dos quais os mesmos foram socialmente apreendidos. Isto coloca a questão do controle e da submissão das populações às quais os mesmos se dirigiram, o que implica em observar as modalidades da distribuição deles e de sua apropriação aos processos de construção de sentido sobre eles e às articulações entre as práticas e as representações dos mesmos.

Assim, é importante analisar as relações de poder e de dominação nas quais discursos (ideologias) e práticas sociais encontram-se imersos e se entrecruzam, o que necessariamente nos confronta com a contextualização dos mesmos.

No texto *Entre práticas e representações*, Roger Chartier (1992) nos instiga a confrontar o problema da “*fabricação de mitos históricos destinados a construir e ou consolidar identidades*”. No caso deste estudo, levantamos o problema da idéia de *pureza nagô* presente na produção discursiva dos adeptos do Candomblé (e já amplamente debatidos nas Ciências Sociais conforme será visto em outro momento desta tese), demonstrando que a partir da mesma eles alimentaram uma ideologia de *superioridade* religiosa que vem sustentando as suas práticas sociais e estabelecendo relações desiguais e estratificadas com diferentes grupos religiosos que fazem parte do campo das religiões afro-brasileiras no Brasil e em Rondônia. É nossa intenção demonstrar como isto se processou na realidade sociocultural de Rondônia, apresentando os seus efeitos.

Outra situação que este trabalho se propõe a esclarecer é como aconteceu o processo de *Umbandização* das religiões *tradicionais afro-amazônicas* em Rondônia. Ao refletir sobre estes processos procuramos demonstrar que o mesmo está intimamente ligado aos discursos e práticas homogeneizantes que deu sustentação à ideologia da *unidade nacional*, as quais foram baseadas nas doutrinas de Segurança Nacional do Governo Militar e levadas a efeito durante o governo do General Ernesto Geisel (1969-1974).

Assim, em base aos pressupostos teóricos de estudiosos dos fenômenos culturais e religiosos, o presente estudo procura traçar a trajetória das religiões afro-brasileiras de Rondônia, vinculando-a a análises de tipo histórico e sociocultural dos meios e das condições em que localmente se desenvolveram as práticas dessas religiões. Buscar-se-á ainda, identificar os lugares institucionais em que elas se ampararam e onde se definiram a natureza das mesmas e as suas condições de desenvolvimento. Ao fim e ao cabo o que se busca fazer é pensar as configurações religiosas a partir do conjunto de concepções e de práticas que as representam, articulando-as às conjunturas políticas, econômicas e sociais que as acompanharam.

A seguir iremos esclarecer o significado de algumas terminologias que aparecem no desenvolvimento do texto para aclararmos o nosso lugar de discurso neste trabalho.

1.- TERMOS E CONCEITOS: ALGUNS ESCLARECIMENTOS

Vários conceitos que utilizamos nesta tese têm foros de campos de saber. Em vistas disso, eles compreendem um manancial de profunda discussão hermenêutica em várias áreas das Ciências Humanas e Sociais, alguns de caráter secular, os quais por sua vez estão imbricados em outras categorias conceituais, cuja profundidade teórica não é objeto de discussão nesta investigação. Por isso mesmo eles merecem serem esclarecidos, seja pelo reducionismo a que os submetemos ao deles nos servirmos, seja porque o seu significado profundo foi ocultado do texto em detrimento à exposição empírica do material de pesquisa apresentado. Dentre eles estão os de *Identidade* (que tem a ver com a ideia e as ações relacionadas à construção das nações, e com concepções e interpretações de nacionalismo e colonialismo, por exemplo); *Representações* e *Ideologia* (que tem a ver com relações de dominação e poder, mas também com a ideia de Natureza e Cultura), entre outros termos aos quais fazemos alusões. Assim, vamos delimitar o uso daqueles que atualmente estão mais em voga nos debates acadêmicos.

Estratégias e *táticas* são duas categorias operacionais que foram utilizadas por Michel de Certeau (1996) o estudo das práticas sociais do cotidiano. Para o estudo das religiões afro-brasileiras essas categorias são úteis. Elas ajudam a refletir sobre as práticas rituais, sobre os *discursos* relativos a estas práticas, e sobre as seleções que os indivíduos fazem ao adotá-las, bem como para pensarmos o que os leva a fazer determinadas opções e dizer o que dizem sobre as mesmas.

Tais categorias reportam às dimensões do cotidiano e as suas relações sistêmicas e funcionais com as instituições de poder e de sentido, pois segundo Michel de Certeau não se pode determinar as práticas sem conhecer o contexto de uso das mesmas, que ele denomina como as suas “*circunstâncias*”. Ele afirma que as táticas não obedecem à lei de lugar, porque não estão definidas pelo lugar, como acontece com as *estratégias tecnocráticas* e *burocráticas*, pois estas criam os lugares conforme modelos abstratos, enquanto as *táticas* são transversais. Logo, possuem *trajetórias indeterminadas* e nem sempre condizentes com o seu lugar de origem, pois “selecionam fragmentos tomados dos vastos conjuntos da produção para com eles compor histórias originais”, circulando sem serem vistas, daí elas só serem apreensíveis durante a *trajetória* (Certeau, 1996:41). Ele assim as define:

[...]. Llamo *estrategia* al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula *un lugar* susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base donde administrar las relaciones con *una exterioridad* de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de la investigación, etcétera). Como en la administración gerencial, toda racionalización “estratégica” se ocupa primero de distinguir en un “medio ambiente” lo que es “proprio”, es decir, el lugar del poder y de la voluntad propios. [...].

[...] llamo *táctica* a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. [...] La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. [...] Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. [...]. En suma, la táctica es un arte del débil. [...].

Sin lugar propio, sin visión globalizadora, ciega y perspicaz como sucede en el cuerpo a cuerpo sin distancia, gobernada por los azares del tiempo, la táctica se encuentra determinada por la *ausencia de poder*, como la estrategia se encuentra organizada por el principio de un poder. (Certeau, 1996:42,43,44)

Portanto, tais categorias colaboram para o entendimento do jogo de relações sociais que permite a institucionalização de determinadas formas de representações sociais e a resistência às mesmas.

Os termos *representação* e *representação social* estão sendo usados neste trabalho com o sentido de um conjunto de imagens socialmente construídas sobre a *realidade* e que determinam as maneiras de ser e fazer dos indivíduos. Por sua vez os indivíduos criam modelos de conduta que são socialmente instituídos e que se transformam em *normas* que regulamentam e controlam as condutas sociais, sejam elas individuais ou coletivas.

Ao mencionar o conceito de *representação* ou *representação social* estamos levando em consideração a definição de Émile Durkheim (1996) de *representação* como uma concepção de si, dos outros e do mundo. Mas para além da compreensão das representações como modo de se perceber e de ser percebido, consideramos teórica e metodologicamente relevante a perspectiva de Roger Chartier (1991), porque ele ampliou este conceito com as contribuições marxistas ao considerar a importância da *determinação de classe* e de *posição social, poder e dominação* no jogo das relações sociais que as determinam.

Roger Chartier considerou as representações como *forças reguladoras da vida coletiva*, da mesma maneira que o fizeram os sociólogos Peter Berger e Thomas Luckmann (1998), quando eles explicaram o modo como acontece a *construção social da realidade*.

Assim, todos estes teóricos nos auxiliam a manejar o jogo de imagens formado pelas ideologias dos diferentes agentes e instituições sociais relacionados com o nosso tema de estudo, porque eles explicam que as representações sociais comandam atos e definem identidades, ao mesmo tempo em que elas classificam as organizações sociais e se constituem elas próprias, em verdadeiras *instituições*, conforme expressou Cornelius Castoriades (1997:34), que as avaliou como extremamente significantes para os sistemas de organização das sociedades quando as qualificou de socialmente *instituídas* e *instituintes* de sentido. Devido à relação dialética entre ideologia e práticas sociais ele as denominou de “*instituições imaginárias da sociedade*”. Para Cornelius Castoriades, as práticas instituídas podem ser analisadas a partir de suas componentes funcionais, sobre as quais se assentam as crenças que as legitimam e cujos componentes simbólicos se expressam através dos rituais. Ele afirmou que as instituições simbólicas formam um todo coerente que funciona interligada com as demais instituições

existentes na sociedade. Na sua perspectiva teórica a análise institucional é delimitada a partir de sistemas de referências socialmente sancionados, no qual estão presentes: um componente funcional e um componente simbólico. Os sistemas de referência são analisados a partir da perspectiva histórica, pois para ele os *sistemas de representação simbólica* possuem um conteúdo exterior, objetivável e que são interiorizados em momentos e lugares singulares da vida social.

O papel das instituições sociais para a institucionalização das representações sociais foi extremamente bem descrito pela filósofa Marilena Chauí quando, ao explicar o conceito de ideologia na teoria marxista, ela disse:

A história é *praxis* (no grego, *praxis* significa um modo de agir no qual o agente, sua ação e o produto de sua ação são termos intrinsecamente ligados e dependentes uns dos outros, não sendo possível separá-los). Nesta perspectiva, a história é o real e o real é o movimento incessante pelo qual os homens, em condições que nem sempre foram escolhidas por eles, instauram um modo de sociabilidade e procuram fixá-lo em instituições determinadas (família, condições de trabalho, relações políticas, instituições religiosas, tipos de educação, formas de arte, transmissão dos costumes, língua, etc.). Além de procurar fixar seu modo de sociabilidade através de instituições determinadas, os homens produzem idéias ou representações pelas quais procuram explicar e compreender sua própria vida individual, social, suas relações com a natureza e com o sobrenatural. Essas idéias ou representações, no entanto, tenderão a esconder dos homens o modo real como suas relações sociais foram produzidas e a origem das formas sociais de exploração econômica e de dominação política. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia. (Chauí, 1980:8)

Portanto, as teorias sobre as *representações sociais* e sobre as *representações simbólicas* auxiliam-nos a relacionar o todo com as partes; as instituições religiosas afro-brasileiras com outras instituições da sociedade local e nacional e a ações dos indivíduos, e suas visões de mundo, com os sistemas de representações coletivos e as ideologias vigentes em períodos históricos específicos e que são apreensíveis através das práticas sociais institucionalizadas.

Ideologia é outro termo que aparece com frequência nesta tese. Mas o seu uso não tem a complexidade contemplada nos textos marxistas. Essa categoria é utilizada neste trabalho como um conjunto de ideias produzidas na interação entre os indivíduos e que formam unidades de subconjuntos coerentes de representações. Estas, por sua vez, regem os comportamentos dos mesmos nas suas inter-relações sociais em todos os âmbitos (político, econômico, social, cultural). Algumas vezes elas aparecem como projetos de ações sobre determinados resultados sociais que se quer atingir. Neste sentido esta categoria pode ser explicada nos seguintes termos: “A ideologia, poderíamos dizer, corresponde a uma determinada forma de construir representações ou de organizar representações já existentes para atingir determinados objetivos ou reforçar determinados interesses.” (Barros, 2009:86).

Queremos aclarar que entendemos a ideologia como discursos de poder e que estes podem ser socialmente impostos por meio da correlação de forças entre indivíduos e grupos, onde prevalece aquelas que são elaboradas pelos grupos que ocupam posições

de mando e de poder (razão pela qual grupos e indivíduos que são subalternizados deles se aproximam para se fortalecerem), os quais as impõem ou implantam por meio de estratégias que as levam a serem postas em ação através de práticas que as fazem apreensíveis e perceptíveis socialmente.

Identidade é um termo usado de modo recorrente nesta investigação. Comumente ela é definida por alguns estudiosos como “[...] construções sociais formuladas a partir de diferenças reais ou inventadas que operam como sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem uma marca e distinção.” (Oliven, 2006:34). Em diversas passagens associadas às formas de sociabilidades dos adeptos das religiões afro-brasileiras constatamos que estas “diferenças” são acionadas com vistas à delimitação de “fronteiras” entre os grupos e os indivíduos que compõem o campo das religiões afro-brasileiras. Essa definição nos auxilia a manter o olhar atento e o ouvido apurado para perceber distinções entre a realidade e os discursos sobre a realidade. Neste sentido, ele nos ajuda a estarmos precavidos o bastante para podermos observar jogos de poder e de contrapoder inerentes às relações sociais e políticas próprias ao universo estudado. No caso do estudo que realizamos, elas são sintetizadas através das categorias “*com feitura*”, “*sem feitura*”, “*com raiz*”, “*sem raiz*”, “*com dom*” e “*sem dom*”. E algumas vezes elas aparecem na fala dos informantes sob o nome “*marmotagem*”.

Seguindo as definições de Clifford Geertz (1989), em *Interpretação das culturas*, entendemos a **Identidade** como uma forma de expressão da cultura, e a cultura como uma “*teia de significados*” que é socialmente tecida pelos indivíduos que compõem a sociedade. Também a entendemos a partir dos pressupostos das teorias da Modernidade de que nos fala Stuart Hall (2003), Nestor García Canclini (2008) e Homi Babha (2007), nas quais a mesma é apresentada como uma forma de subjetivação que constitui cenários de socialização a partir de onde se constroem os significados de pertença, razão pela qual elas também estão inseridas no campo das *representações* e se apresentam em forma de *práxis*, sendo formuladas a partir de relações sociais muito determinadas. Elas possuem, portanto, uma componente ideológica e são sempre legitimadas por sua colocação em um universo simbólico, o que faz com que sejam histórica e situacional, ao mesmo tempo.

Stuart Hall reconhece o caráter processual, construído e nunca acabado da mesma. Ele entende que a história pessoal se recria continuamente em um processo dinâmico, no qual se desenvolve a articulação das duas dimensões analíticas: o plano biográfico e o plano relacional (ou social). Assim, na sua teoria, a identidade é uma construção inacabada, aberta às circunstâncias e fixada temporalmente conforme o jogo das diferenças sociais. Nessa perspectiva ela só se constrói na relação com o outro, já que elas emergem das realidades concretas dos jogos de poder e são bem mais produto de diferença e de exclusão do que de identificação com a alteridade. Na sua visão as identidades correspondem à maneira como nos representamos e somos representados. Elas são construídas dentro de discursos e estes organizam toda a vida social.

A noção de identidade social conforme proposta por Stuart Hall ajuda a entendermos o papel dos sujeitos da história. E, no caso das religiões afro-brasileiras,

fornece subsídios para a compreensão do fenômeno do *trânsito religioso* dos seus adeptos no interior deste campo religioso, pois nos ajuda a entender a *infidelidade* de muitos a um único modelo religioso.

Ao refletirmos sobre as proposições de Stuart Hall chegamos à conclusão de que o tema da *deslealdade* ou da *infidelidade* (que é um assunto recorrente quando o tema é religiosidade afro-brasileira em Rondônia) a grupos religiosos ou sacerdotes merece ser matizado. Para realizarmos esta operação as teorias culturais de Homi Bhabha (1998) nos ajudam. Neste sentido ele nos põe em alerta quando chama atenção para o fato de que as identidades sociais são concebidas dentro de uma tradição de representações que a concebe como “[...] a satisfação de um objeto de visão totalizante, plenitudinário.” (Bhabha, 1998:79). Logo, que as mesmas contêm uma dimensão política que importa em relações sociais desniveladas e as comporta.

Por outro lado, conforme explanou Kwame Anthony Appiah (1997), faz-se necessário compreender que a identidade é estabelecida institucionalmente, sendo suscetível à mudanças. Geralmente para atender a exigências políticas e econômicas do mundo moderno, ou às pressões sociais de pessoas e grupos movidos pelas ideologias do mundo moderno. Assim, ele esclareceu que identidades podem ser “criadas” ou “desenvolvidas” em função de interesses políticos e econômicos. Neste sentido ele esclareceu:

A duração do conhecimento, da consciência de uma identidade, tem realmente muito pouco a ver com a profundidade desta. Súbito, pode-se tomar ciência de uma identidade da qual se vem sofrendo por muito tempo sem saber. Por exemplo, tomemos o povo igbo. Em minha região, historicamente, eles não se viam como pessoas desta ou daquela aldeia. Na verdade, em alguns locais, “igbo” era um termo ofensivo; eles eram o “outro” povo, lá dentro dos bosques. No entanto, depois da experiência da Guerra de Biafra, durante um período de dois anos, essa se tornou uma consciência poderosíssima. Entretanto, isso fora *real* o tempo todo. Todos falavam a mesma língua, chamada “igbo”, ainda que não usassem de modo algum essa identidade. Mas chegou o momento em que essa identidade tornou-se muito, muito poderosa (...) e em curtíssimo prazo. (Appiah, 246-247)

Tal esclarecimento nos faz refletir de modo menos apressado sobre o processo de assunção da identidade de *umbandistas* pelas populações de adeptos do Tambor de Mina de Rondônia, e nos ajuda a refletir sobre uma das questões que mais nos instigava ao realizar esta investigação: O que teria levado à mudança de identidades religiosas formadas há várias décadas em um espaço de tempo curto, curtíssimo em certos casos.

Legitimação é entendida como conjunto de práticas sociais cujos significados foram institucionalizados, implicando procedimentos de controle que *tipificam* os desempenhos dos indivíduos tornando-as repetíveis. Estes comportamentos padronizados resultam em *hábitos sociais ou culturais* que são reificados socialmente. Ela também é entendida conforme a seguinte definição fornecida por Peter Berger (1985b:42): “Por legitimação se entende o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. [...] As legitimações podem, além disso, ser de

caráter cognoscitivo e normativo. Não se limitam a dizer às pessoas o que *devem* ser. Não raro apenas propõem o que *é*.”

Recorremos à categoria acima para discorrer sobre os processos de difusão de novas maneiras de ser e de viver as experiências religiosas em Rondônia e aos processos de valorização de determinadas formas de expressões culturais em detrimento de outras.

Este cerco sobre as implicações das ideologias e representações no mundo real, e suas institucionalizações, nos permite compreender que instituições como a *Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR* não refletem, mas produzem seu objeto de referência, conforme esperamos demonstrar neste trabalho.

Campo religioso. Embora este conceito tenha se popularizado com as teorias de Pierre Bourdieu sobre as *estruturas de poder* e as relações simbólicas, ele guarda neste texto um significado menos complexo, conforme já explicamos em nota de rodapé, quando dissemos que o mesmo está sendo usado neste trabalho com o sentido de “[...] *porção do espaço social constituída pelo conjunto de instituições e atores religiosos em inter-relação*” (Houtart, *apud.* Maduro, 1983:69).

Há vários outros termos que são recorrentes neste trabalho e que se referem especificamente aos processos de formação do campo religioso afro-brasileiro, cujos significados e aplicações serão explicitados no corpo dos capítulos. Mas a gênese de dois deles, *Umbandização* e *Candomblecização*, será explicitada antecipadamente.

O termo ***umbandização*** foi utilizado por Chester Gabriel no seu estudo *Communications of the Spirits: Umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance* (1980), onde ele versou sobre o fenômeno da inserção e disseminação da Umbanda no Estado do Amazonas. O mesmo foi ampliado por Yoshiaki Furuya (1986) e se transformou em uma categoria de análise do desenvolvimento social das religiões afro-brasileiras na Amazônia, pois Furuya tornou-o extensivo ao conjunto dos Estados que a compõem. Ele o fez ao demonstrar que a expansão da Umbanda não foi apenas um evento localizado (ao Pará ou / e ao Amazonas), mas um fenômeno de caráter regional que teve início na década de 1960, com a implantação do Plano de Integração Nacional – PIN (e de seus desdobramentos através da execução das políticas desenvolvimentista para a região). Ao analisar o fenômeno da migração da Umbanda do Sul para o Norte do Brasil, ele abarcou no seu objeto de estudo as principais capitais dos Estados amazônicos, demonstrando que foi a partir dos processos de urbanização e de modernização das mesmas que a Umbanda se disseminou para o interior dessa região.

O conceito se popularizou com a divulgação dos resultados das suas pesquisas no trabalho intitulado *Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração do Brasil?* (1994), onde ele atribui como causa e fatores contribuintes deste fenômeno: a) a urbanização e a modernização das cidades; b) a eclosão das federações de cultos afro-brasileiros como meio de comunicação e de difusão da Umbanda; c) a divulgação de livros doutrinários de Umbanda e a utilização de termos e conceitos religiosos oriundos das regiões Sul e Sudeste do Brasil.

Yoshiaki Furuya também verificou a presença do Candomblé na região amazônica durante o mesmo período em que a Umbanda se popularizava. Ele cunhou o

termo *candomblecização* para se referir à difusão do Candomblé nessa região e à sua assimilação pelas suas populações. Este termo guarda o mesmo sentido atribuído ao de *umbandização*, pois a constatação da presença e difusão do Candomblé é identificada dentro do mesmo marco referencial da expansão do capitalismo e da modernização da Amazônia, bem como das políticas de integração nacional aplicadas à mesma pelo Governo Central.

Por fim, é importante registrar que, o estudo e a análise da história das religiões afro-brasileiras de Rondônia que desenvolvemos nesta tese devem muito às reflexões teóricas e aos dados empíricos arrolados por um grande número de cientistas sociais que se dedicaram a estudar a cultura africana e afro-brasileira, com particular destaque estes: Roger Bastide, Pierre Verger, Chester Gabriel, Yoshiaki Furuya, Sérgio Ferretti, Mundicarmo Ferretti, Vagner Gonçalves da Silva, Renato Ortiz, Manoel Nunes Pereira, Gustavo de Britto Freire Pacheco, Marilande Martins Abreu, Marco Antônio Domingues Teixeira, Lísias Nogueira Negrão, Reginaldo Prandi, Diana Brown, Patrícia Birman e Candido Procópio Ferreira de Camargo. As suas contribuições aparecem no conjunto desta investigação de modo direto e indireto.

2.- PERCURSOS METODOLÓGICOS DA INVESTIGAÇÃO

Os quadros históricos desta pesquisa foram construídos a partir dos conteúdos presentes nas fontes impressas e orais consultadas. Isso deu um enorme trabalho, pois surgiram temas muito variados e fragmentados, aos quais fomos buscando dar sentido com o auxílio da pesquisa bibliográfica sobre religiões afro-brasileiras no Brasil. Foi isto o que nos permitiu interpretar informações e chegar às histórias que ficaram cristalizadas na memória social e coletiva dos adeptos. Evidentemente, não desconhecíamos o pressuposto metodológico de que as fontes respondem a uma indagação inicial, que constitui por si mesma um recorte entre muitos outros possíveis dos fatos observados e analisados. Foi por causa desta limitação que os historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre propuseram ampliar a lente de observação e análise por meio do estudo comparado e interdisciplinar dos mesmos. E foi por isto que optamos por recorrer ao estudo comparado dos modelos religiosos investigados, bem como por pesquisar em variadas fontes de investigação adotando métodos de pesquisa diversificados.

Seguindo este fluxo de escolhas e de saberes, o presente estudo se insere nos quadros teóricos das abordagens historiográficas pautadas no diálogo interdisciplinar, inserindo-se a mesma na grande área dos *estudos culturais* e adotando como forma de abordagem do objeto de estudo paradigmas teóricos e metodológicos da *Nova História Cultural*.

Ao eleger um tema próprio à área da História Cultural buscamos recompor os fragmentos da micro história de um segmento social (os adeptos das religiões afro-brasileiras) para uni-los à micro história local, sem perder de vista a perspectiva da integração desta com a história regional e nacional. Trata-se, portanto, de uma microanálise na área de estudos regionais, inserida na linha de História Religiosa e integrada à abordagem teórico-metodológica da História Cultural, mas, diferentemente

de grande parte dos estudos pautados nesta abordagem e área de investigação, o material empírico é posto no centro da narrativa.

Com respeito aos dados empíricos, fonte oral e fonte impressa têm igual valor e se complementam, pois ambas importam pelo que contam do passado e não por sua forma. A rememoração do passado da sociedade rondoniense era o que nos interessava. Passado que foi submergido por injunções políticas à sociedade, que em decorrência das mesmas se viu às voltas com mudanças muito rápidas em suas estruturas, e que afetaram o valor atribuído ao tempo, aos espaços e às pessoas.

Feitas tais considerações resta-nos aclarar procedimentos metodológicos adotados nesta investigação.

2.1 .- Procedimentos metodológicos, técnicas e fontes de pesquisa

Como decidimos fazer uma pesquisa interdisciplinar, circunscrita entre a História Religiosa e a História Cultural, adotamos variados procedimentos metodológicos ao abordar o objeto desta investigação. Um desses procedimentos foi a *pesquisa de campo*. O utilizamos pela primeira vez no ano de 1999, quando demos os primeiros passos para realizar o nosso primeiro trabalho de pesquisa sobre religiões afro-brasileiras em Rondônia. Na época praticamente inexistiam referências escritas sobre o tema, por isso esta metodologia de pesquisa se apresentou como a mais apropriada para o estudo.

Demos sequência à pesquisa inicial a partir do ano de 2009, quando começamos a desenvolver o Projeto *História das religiosidades afro-brasileiras em Rondônia: as transformações das práticas rituais*. Com este projeto voltamos a eleger a pesquisa de campo como método de trabalho para a coleta de dados.

Nos próximos itens relataremos os procedimentos metodológicos que foram utilizados para a obtenção dos dados que resultaram na elaboração desta tese. Indicaremos as fontes que foram consultadas, os procedimentos técnicos adotados com os respectivos objetivos.

2.1.1.- Pesquisa de campo

A pesquisa de campo para o desenvolvimento do projeto *História das religiosidades afro-brasileiras em Rondônia. Transformações das práticas rituais* foi realizada durante os meses de outubro a dezembro de 2009, de novembro a dezembro 2010 e de janeiro de 2011 a janeiro de 2012. A investigação foi efetuada em terreiros e centros culturais da cidade de Porto Velho. Foram cerca de quarenta os espaços de culto visitados durante esta fase da investigação, incluídos terreiros e searas. Porém este número é casual, pois não houve definição prévia de quantos locais seriam abarcados no universo da pesquisa.

Tomando-se em consideração o trabalho de campo efetuado durante o ano de 1999 e o dos anos de 2009-2011, temos um número total de 17 (dezesesseis) terreiros nos quais participamos de eventos festivos e ritualísticos.²³ Nos demais não tomamos parte em nenhuma celebração ou ritual.

²³ Vide a relação dos mesmos no Apêndice A e no Apêndice C.

Dentre os dezesseis espaços religiosos de cujas atividades participamos os únicos nos quais efetuamos rigorosa observação de campo foram estes: o *Barracão de Santa Bárbara*, e o *Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa*. Nesses espaços, além de realizar registros etnográficos por meio de observação direta não participante, também efetuamos observação indireta e participante. Tanto em um quanto em outro tomamos parte de algumas rotinas de atividades: 1) De limpeza: lavar louça, varrer o piso; 2) de cozinha: cortar legumes para o preparo de alimentos; 3) de ritos: ir à mata para buscar plantas e enfeitar o mastro de Santa Bárbara, segurar objetos de pessoas em transe, partilhar de refeições comuns e colaborar com pequenas despesas da rotina de funcionamento dos espaços de culto doando velas, cigarros, alimentos, bebidas e outros elementos.



Figura 3 - Velhas matriarcas do Tambor de Mina de Rondônia

Na foto, sentada à cabeceira da mesa a sacerdotisa Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela*, ao lado dela Francisca Vital dos Santos/*Dona Chica*; no centro a sacerdotisa Maria do Carmo Sampaio Pinto/*Dona Carmita*, ao seu lado Francisca Maria de Nazaré/*Chica*, mãe do sacerdote Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto*. Local: Cozinha do Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa, durante os festejos denominado de *Almoço de Santo Antônio*. **Foto:** Marta Valéria de Lima. Porto Velho, 13 de junho de 1999.

Nos demais terreiros realizamos apenas *observação direta não participante*, que foi executada de modo assistemático. Em tais locais além de fazer entrevistas com sacerdotes e sacerdotisas, também produzimos registros fotográficos e efetuamos filmagens de rituais, dos espaços de culto, bem como de sacerdotes, adeptos, e outros frequentadores.

Com sacerdotes e sacerdotisas de Porto Velho obtivemos alguns documentos pessoais (cartas, certidão de reservista, documentos de inscrição em federações de cultos afro-brasileiros) e outros registros documentais que abordam temas relacionados

ao Tambor de Mina, à Irmandade de Santa Bárbara,²⁴ à Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR, e à Federação de Candomblé, Umbanda e Espiritismo de Rondônia – FECAUBER (atas, boletins, fotografias, ofícios). Tais documentos viabilizaram obter ou confirmar dados relacionados com a pesquisa.

Mantivemos **cadernos de pesquisa de campo** em todas as etapas de pesquisa. Sejam as que foram realizadas durante o período de 1999/2001, sejam as do período de 2009/2012. Neles registramos detalhes dos encontros que tivemos com os *colaboradores* das nossas investigações, bem como dos eventos religiosos dos quais participamos, alguns dos quais se encontram elencados no Apêndice C desta tese, mas também anotações de textos e de registros documentais e fontes escritas relacionadas aos temas desta investigação.

Além da pesquisa documental, na primeira etapa deste estudo (1999-2000) fizemos pesquisa de campo com o objetivo de descrever os rituais do Barracão de Santa Bárbara e de reconstituir a sua história. Para isso adotamos **métodos e técnicas de pesquisa etnográfica**, como *observação direta participante e não participante*, seguida de *entrevistas semi-dirigidas* com adeptos e ex-adeptos e também com moradores antigos de Porto Velho, os quais versaram sobre o tema da investigação. Produzimos ainda registros de áudio e visuais em imagens fotográficas, filmagens e entrevistas em fitas K7 e em gravador digital das atividades observadas.

Quando realizamos a nossa pesquisa de campo sobre a história do Barracão de Santa Bárbara foi feito um levantamento minucioso nos arquivos do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica de Rondônia – CDH-RO. Nesse local consultamos o acervo documental relativo à Estrada de Ferro Madeira Mamoré e fizemos extensa busca nos jornais: *Alto Madeira*, *O Imparcial*, *A Tribuna* e o *Estadão* que se encontravam guardados ali, à procura de notícias sobre a *Irmandade de Santa Bárbara*, cobrindo o período de 1917 a 1980. Os resultados obtidos então foram animadores. Obtivemos trinta e uma notas e artigos que faziam menção à mesma. Havia uma notícia citando o *Recreio de Yemanjá* e quatro referindo-se às atividades promovidas pelo Terreiro de São Sebastião. Na ocasião tivemos o cuidado de recolher as notas e os artigos referentes às religiões afro-brasileiras de um modo geral, totalizando vinte e uma notícias. Essa experiência nos estimulou a considerar utilizar as fontes impressas na confecção do novo trabalho de pesquisa, que é este que estamos apresentando.

No ano de 2008 havíamos feito alguns levantamentos preliminares de **processos criminais** no acervo do **Centro de Documentação e Pesquisa Histórica do Tribunal de Justiça de Rondônia – CDH/TJ-RO** e que se relacionavam ao tema das religiões de um modo geral, pois queríamos avaliar o potencial deste arquivo como fonte para futuras investigações. Naquela época foram selecionados alguns processos onde se mencionava pessoas vinculadas aos espaços de cultos afro-brasileiros de Rondônia e que haviam se envolvido com a justiça. Valemo-nos de informações obtidas em algumas peças processuais no desenvolvimento da presente pesquisa.

²⁴ A Irmandade de Santa Bárbara foi fundada por negros maranhenses adeptos das religiões afro-brasileiras.

Em janeiro de 2011 fizemos pesquisas na **Biblioteca do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE** da cidade de Porto Velho, onde consultados os seus **anúários estatísticos**; e na Biblioteca Central da Universidade Federal de Rondônia, onde foram examinamos o acervo de **teses e monografias** sobre Rondônia.

No mês de março de 2011 visitamos a **Biblioteca Pública Municipal “Francisco Meirelles”**, também situada na localidade de Porto Velho – para pesquisar obras sobre a história regional. Casualmente descobrimos que ali havia um riquíssimo acervo de periódicos, onde constatamos uma grande quantidade de **impressos** produzidos por empresas de comunicação local. Inclusive de coleções que estavam desfalcadas no Centro de Documentação Histórica de Rondônia – CDH/RO. Após este episódio, passamos a frequentar regularmente esta biblioteca e a fazer pesquisa sistemática no seu acervo de jornais. Arrolamos mais de 9.087 periódicos publicados durante o período de 1975 a 1995 à procura de informações sobre o tema da pesquisa. Dedicamos-nos a efetuar este trabalho até o mês de novembro daquele ano. Ao fim deste período havíamos localizado 336 registros em meio às notícias, notas e avisos publicados nos impressos. Destes, 190 se referiam à Umbanda, 42 ao Candomblé e 04 à Macumba.

2.1.2.- Fontes e técnicas de coleta dos dados

Como já dá para perceber, utilizamos um vasto conjunto de fontes para obter dados para a elaboração desta tese. Também geramos materiais que se constituíram em fontes para pesquisa através das técnicas de pesquisa de campo e técnicas de história oral, conforme será descrito nos próximos itens.

2.1.2.1.- Fontes impressas

Durante o período em que estivemos trabalhando na Biblioteca Pública Francisco Meirelles coletamos informações sobre a problemática da pesquisa nos seguintes periódicos: *Alto Madeira* e *O Guaporé*. Escolhemos esses dois jornais por serem os mais antigos de Rondônia e também os de maior inserção social durante o período que antecedeu a década de 1990. Do material que foi escriturado, **3.225** pertence à coleção *O Guaporé*; e **5.862**, à coleção *Alto Madeira*.

Os exemplares dos jornais consultados no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica de Rondônia – CDH-RO não foram compulsados, eles foram majoritariamente consultados em uma etapa da pesquisa na qual esta informação não nos pareceu relevante. Mas observamos que o volume das coleções que se referem aos anos posteriores à década de 1960 é mais reduzido do que o da Biblioteca Pública Municipal Francisco Meirelles. Porém, elas são bem mais extensas no tempo. A coleção mais antiga do Centro de Documentação de Rondônia – CDH/RO se inicia no ano de 1917, enquanto a da Biblioteca Francisco Meirelles começa no ano de 1975. Além das coleções *Alto Madeira* e *O Guaporé*, no CDH/RO estão preservadas coleções de periódicos de diversos outros jornais que circularam e que circulam no Estado de Rondônia.

Ressaltamos que o conjunto das coleções do jornal *Alto Madeira* está distribuído entre um e outro espaço de preservação de acervo documental e bibliográfico. A coleção

do jornal Alto Madeira que é guardada no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica de Rondônia – CDH-RO principia no ano de 1917 e encerra na década de 1960. Enquanto a da Biblioteca Pública Municipal Francisco Meirelles principia no ano de 1975 e prossegue até a data atual. Existe um lapso de quinze anos na coleção Alto Madeira. A lacuna cobre o período que começa no ano de 1960 e se estende até o ano de 1974.

Quanto à coleção do jornal O Guaporé, para o período que principia em 1975 a coleção está mais completa na Biblioteca Pública Municipal Francisco Meirelles. Porém, no Centro de Documentação Histórica de Rondônia há uma significativa quantidade de exemplares das décadas de 1950 e de 1960.

As fontes impressas que foram consultadas revelaram a importância das décadas de 1970 e de 1980 para a compreensão da estruturação do campo religioso afro-brasileiro rondoniense e forneceram informações relevantes sobre a trajetória das religiões afro-brasileiras e suas concepções, com particular destaque para a Umbanda. Houve ocasiões em que as notícias publicadas nos impressos nos deram acesso direto aos pontos de vista de lideranças religiosas locais. Estes pontos de vista diziam respeito a aspectos relacionados às concepções e práticas religiosas dos modelos professados ou detratados por eles, pois algumas notícias e matérias foram escritas por sacerdotes e adeptos das religiões afro-brasileiras. Mas, no geral, as notícias contidas nos impressos são muito diversificadas e fragmentárias. Por si mesmas elas não formam um *corpus* documental coerente. À exceção dos eventos *Festa dos Orixás* e *Festejos de São Sebastião*, que sempre eram noticiados nos períodos das suas realizações.

Do vasto material consultado na Biblioteca Pública Francisco Meirelles foi feita uma coleta rigorosa de dados. Todo o material impresso consultado foi cuidadosamente examinado, e todas as informações relativas às religiões afro-brasileiras de Rondônia e aos seus adeptos foram sistematicamente compiladas e fotografadas.

2.1.2.2.- Fontes bibliográficas

Além dos jornais, outras fontes escritas a que recorremos foram **as teses e monografias** arquivadas no acervo da **Biblioteca Central da Universidade Federal de Rondônia - UNIR**. Elas nos auxiliaram a entender os temas da colonização e do desenvolvimento regional em Rondônia.

Também nos valem da leitura **de teses, monografias, revistas e outros materiais** relacionados com o nosso objeto de investigação e que se encontram disponibilizados em *sites* da **Rede Mundial de Computadores** através do portal *internet*.

A alusão ao conjunto dos grupos étnicos e dos indivíduos que compunham a rede de sacerdotes e de sacerdócio era uma lacuna que nos desafiava e nos provocava, pois tínhamos interesse em conhecer a constelação religiosa e sacerdotal que compunha o campo religioso afro-brasileiro no passado. Este interesse nos instigava a aprofundar a pesquisa sobre o assunto. As **fontes escritas bibliográficas** foram o principal recurso adotado para tentar preenchê-la. Embora os dados que elas ofereceram não sejam muito precisos, os estudos sobre os modelos religiosos afro-brasileiros e suas práticas em

outras regiões do país permitiram-nos fazer algumas reflexões sobre o campo religioso de Rondônia a partir de análises comparativas.

Nas **obras de autores regionais** (memorialistas e cientistas) selecionamos **crônicas e relatórios de pesquisas científicas** que abordam o tema desta investigação. Combinamos os resultados com o estudo bibliográfico de produção científica regional e nacional para nos auxiliar na análise do material coletado.

Fizemos investigação nos compêndios do **Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico – IBGE** para averiguar os índices de crescimento econômico/populacional e os censos sobre as práticas religiosas de Rondônia. A leitura deles foi importante para compreender as mudanças estruturais e conjunturais pelas quais a sociedade rondoniense passou durante o período de 1950 a 2000.

2.1.2.3.- Fontes documentais

Utilizamos alguns **processos criminais** envolvendo terreiros e lideranças religiosas que se encontram arquivados no **Centro de Documentação e Pesquisa Histórica do Tribunal de Justiça de Rondônia – TJ/RO**.

Também nos valem de documentos pessoais (correspondências, certidão de registro militar) e institucionais (atas, autorização policial para funcionamentos de terreiros, listas de associadas a federação de cultos afro-brasileiros, alvarás de funcionamento de terreiros, e outros) fornecidos por sacerdotes do campo religioso afro-brasileiro de Porto Velho e que foram obtidos durante os trabalhos de campo realizados nas primeira e segunda etapa das nossas pesquisas.

2.1.2.4.- Fontes iconográficas

A documentação visual foi obtida por meio de cessão ou doação feita por colaboradores da pesquisa. Também produzimos registros visuais de documentos dos acervos públicos e dos acervos pessoais dos colaboradores, bem como de acontecimentos do campo religioso investigado dos quais participamos durante o desenvolvimento da pesquisa de campo. Fotografamos e filmamos eventos festivos, rituais, pessoas, coisas, alimentos, recintos. Isso resultou numa enorme massa de registros iconográficos que congelam imagens antigas e atuais, a maior parte do qual não foi utilizada na apresentação do texto final desta pesquisa porque elas não se encaixaram na sua estruturação formal (relação tema/conteúdo/imagens). Mas também porque a nossa falta de habilidade no manuseio das câmaras fotográficas resultaram em materiais de baixíssima qualidade, cuja função se tornou apenas memorativa dos fatos observados.

2.1.2.5.- Fontes orais

Para levar a bom termo a nossa proposta de pesquisa decidimos trabalhar com as memórias dos sacerdotes das religiões afro-brasileiras da cidade de Porto Velho. Escolhemos esta localidade por ela ser o centro de irradiação das religiões afro-brasileiras de Rondônia e o local com maior número de espaços de culto desse território.

Ao darmos início ao trabalho de coleta dos relatos orais, elaboramos um roteiro de perguntas que nos ajudaria a entabularmos as conversações e a esclarecermos aos colaboradores da pesquisa o que é que pretendíamos obter deles ao realizarmos as entrevistas. O método utilizado para a coleta das narrativas foi *Historia Oral Temática*.

Escolhemos este método porque ele pressupõe que o produto da entrevista é mais um documento do qual o investigador pode se utilizar para obter informações e esclarecimentos das quais ele necessita (Bom-Meihy, 2000:67).

O recurso metodológico utilizado para obter as informações que nos interessavam foi a **entrevista livre**, tendo como ponto de partida: as histórias de vida religiosa dos entrevistados, a história das religiões afro-brasileiras em Rondônia e as migrações. Ao optarmos pela realização de entrevistas temáticas nos fundamentamos no princípio de que elas têm como “[...] eixo a biografia do entrevistado, sua vivência e sua experiência [...]” (Alberti, 2006:175). Bem como porque elas são adequadas

[...] para o caso de temas que têm estatuto relativamente definido na trajetória de vida dos depoentes, como um período determinado cronologicamente, uma função desempenhada ou o envolvimento e a experiência com acontecimentos e conjunturas específicos. Nesses casos, o tema pode ser de alguma forma “extraído” da trajetória de vida mais ampla e tornar-se centro e objeto das entrevistas. Escolhem-se pessoas que dele participaram ou que dele tiveram conhecimento para entrevistá-las a respeito. (Alberti, in: Pinski, 2006:175)

Esclarecemos que nesta pesquisa utilizamos parte da nossa dissertação de mestrado para recuperar a história da presença do Tambor de Mina em Rondônia. Na época em que a elaboramos fizemos 37 **entrevistas não dirigidas e semidirigidas com adeptos e ex-adeptos do Tambor de Mina** que residiam na cidade de Porto Velho, e também com moradores antigos, com vistas ao desenvolvimento do tema da pesquisa.

Em 2010 ao definirmos o objeto de estudo desta tese tínhamos clareza de que iríamos recorrer a antigos colaboradores para nos auxiliar a obter novos conhecimentos sobre o campo de pesquisa que investigaríamos. Decidimos que para a execução do novo projeto iríamos entrevistar apenas dirigentes de terreiros ou pessoas que lhes fossem mais próximas dentro da estrutura hierárquica dos espaços de culto. Essa decisão foi pautada pelo critério de abrangência do tema e em orientações metodológicas de especialistas em História Oral. Neste caso específico, Verena Alberti (2004:31-32) orienta que a escolha dos entrevistados não seja predominantemente orientada por critérios quantitativos e sim a partir da posição do entrevistado no grupo e do significado de sua experiência. Ela sugere que sejam escolhidas pessoas que participaram das situações ligadas ao tema da pesquisa e que possam fornecer depoimentos significativos.

Uma vez estabelecido este critério, em novembro de 2010, quando iniciamos a nova pesquisa de campo, fizemos contatos com sacerdotes que já conhecíamos previamente e obtivemos com eles nomes e endereços de outros sacerdotes. Feito esse levantamento prévio, compusemos uma lista de nomes dos potenciais colaboradores da pesquisa. Em janeiro de 2011 iniciamos os contatos com os mesmos, agendando e realizando entrevistas. Inicialmente nos comunicamos com aqueles que já sabíamos que se sobressaíam na sociologia das religiões de Rondônia, ou que ocupavam posição destacada na hierarquia dos espaços de culto onde atuavam. A outros, que ainda nos eram desconhecidos, ou que apenas conhecíamos “de vista”, fomos apresentados ou

recomendados por aqueles com os quais já havíamos tido previamente alguma forma de contato.²⁵

Portanto, tanto naquela primeira pesquisa quanto nesta segunda, a *Colônia de narradores* foi constituída a partir da *rede de relações* formada por indicação de adeptos das religiões afro-brasileiras. Essa rede começou a ser formada em 1998, quando fomos apresentados por uma amiga à sacerdotisa Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela*. Após este episódio, ela nos recebeu em sua residência, nos autorizando a frequentar a sua casa e o seu espaço de culto e nos indicando a outros sacerdotes e pessoas que nos ajudariam no desenvolvimento do nosso trabalho de mestrado. Na época fomos identificados e apresentados de diferentes modos e conforme a seguinte sequência: “*jornalista*”, depois “*professora*”, e, “*uma amiga da casa*”. Essa atitude foi essencial para o sucesso do nosso trabalho, pois deste e de muitos outros modos, ela nos abriu o campo de pesquisa.²⁶

Evidentemente nem todas as pessoas que concordaram em colaborar com a pesquisa nos concederam entrevistas. Também houve ocasiões em que éramos nós que não tínhamos disponibilidade para contatar alguns potenciais entrevistados, perdendo e deixando de oferecer a oportunidade de ouvi-los e de registrar as suas narrativas.

Na segunda etapa desta pesquisa (1999) foram efetuadas **31** entrevistas no total. Essas entrevistas foram feitas com sacerdotes de diferentes modelos religiosos e que atuam na cidade de Porto Velho. Sendo mais específicos: foram entrevistados **19** sacerdotes de Candomblé, distribuídos entre as nações queto, angola, nagô, jeje e jeje-mahi; **8** sacerdotes de Umbanda, distribuídos entre as variedades Mina e Omolocô; **3** de Tambor de Mina.

As entrevistas que foram efetuadas para as duas pesquisas atenderam a propósitos diferentes e foram arquivadas em distintos suportes materiais, tendo também recebido tratamentos diferenciados em virtude das abordagens que foram adotadas. Na primeira etapa da pesquisa elas foram realizadas como um recurso técnico da pesquisa de campo, seguindo os critérios adotados na Antropologia. Na segunda etapa (2011-2012) elas foram efetuadas de acordo com os pressupostos da pesquisa em História Oral.

Foi essa dupla situação o que definiu o critério de utilização das entrevistas na composição dos textos que fazem parte desta tese. A este respeito foi decidido que as entrevistas seriam usadas como “*um recurso técnico da pesquisa*” e não como uma “*metodologia*”. Com isto os relatos não ocupariam posição central na organização e feitura do relatório final da pesquisa, mas seria *um* entre outros recursos metodológicos disponíveis (Bom Meihy, 1996; Alberti, 2004). Foi assim que optamos por *instrumentalizar* os relatos orais no processo de redação desta tese, *cruzando-os* com as fontes documentais e impressas. Ressaltamos, entretanto, que houve temas onde essa fonte ocupou posição destacada na estruturação da narrativa (como o Candomblé) e

²⁵ Entre os documentos que se encontram no Apêndice foi anexada uma relação que contém os nomes dos sacerdotes que nos concederam entrevistas e os eventos religiosos dos quais tomamos parte durante a investigação.

²⁶ José Carlos Sebe Bom Meihy (1991:23) afirma que este é um dos melhores recursos para se determinar uma colônia de narradores. Assim, decidimos adotá-lo.

outros em que isso não aconteceu (como ao abordarmos sobre a Federação Espírita Umbandista de Rondônia).

Na primeira pesquisa, ao perceber que as informações que estavam sendo coletadas se tornaram *repetitivas* a demos por encerrada (Alberti, 2004:35-37). Já na segunda, este critério de *saturação* do campo não foi adotado, pois a diversidade das experiências de vida religiosa dos sacerdotes era tantas e tão singulares que não havia como utilizá-lo. O trabalho foi interrompido quando percebemos que não dispúnhamos de tempo para esgotá-lo, e após verificarmos que já tínhamos material suficiente para cruzar as informações orais com as escritas e vice-versa.

Como se pode ver, as fontes e técnicas de investigação que foram empregados para a feitura desta tese foram bastante variadas. Após um ano de intensa pesquisa de campo (2011), passamos à fase de análise dos dados coletados (2012). Foi nesse momento que tomamos consciência do imenso volume de informações dispersas que havíamos reunido e produzido; e que percebemos com maior clareza o quanto elas eram fragmentárias. As fontes orais, impressas e iconográficas eram muito volumosas e diversificadas. E também havíamos produzido uma avantajada quantidade de cadernos de campo. Isso nos criou grandes dificuldades no manuseio e na sistematização dos dados. Além de uma grande sobrecarga de trabalho. Mas, diante de tudo e, principalmente dos objetivos da pesquisa, a única coisa a fazer era organizar o material coletado. Assim, de posse dos registros assumimos a tarefa de efetuarmos algumas triangulações entre as histórias do Tambor de Mina, da Umbanda e do Candomblé. Estas permitiram construir um amplo conjunto narrativo sobre as suas inserções sociais, desenvolvimento e impasses.

Através dos relatos orais e da documentação arrolada foi possível reconstituir a organização dos principais grupos religiosos de Rondônia anteriores aos anos 1990. Foi possível ainda, avaliar a importância da religiosidade católica e das diversas formas de *espiritismo* afro-brasileiro adotados em diferentes momentos históricos pelo *povo de santo* de Rondônia.

Ao fazermos o ordenamento dos dados contidos nas fontes impressas demos preferência aos processos de institucionalização e de legitimação do campo religioso porque a eles tivemos acesso, já que ficaram registros na memória social de Rondônia. Em vista deste critério, a Irmandade de Santa Bárbara, o Terreiro de São Sebastião e a Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR emergiram como espaços socialmente identificados como de sacralização do poder da Umbanda em Rondônia, e de inserção e difusão do Candomblé. Por isso estes processos e instituições são objetos de investigação privilegiados deste trabalho. Já o Barracão de Santa Bárbara é um ícone da presença das religiões afro-brasileiras em sua forma mais *tradicional*. Ou seja, caracteristicamente “amazônica”.

Em todas as fontes que foram consultadas procuramos localizar ou produzir registros sobre as práticas religiosas afro-brasileiras. Ao examiná-las buscamos identificar os grupos sociais responsáveis por sua implantação e difusão, assim como aos modelos religiosos adotados. Com isso constatamos que há três espaços de atuação sacerdotal dos indivíduos que compõem o campo das religiões afro-brasileiras em

Rondônia: terreiros, searas e mesinhas. Esses espaços se distinguem por sua dimensão espacial e pela característica dos rituais que neles são praticados. Trazer para a pesquisa esses espaços, para melhor definir o campo religioso afro-brasileiro de Rondônia, foi um dos grandes desafios desta pesquisa. No decorrer da investigação procuramos identificar quem eram os sacerdotes e as suas histórias de vida, como se chamavam os espaços religiosos nos quais eles atuavam, onde eles ficavam localizados e verificar quais eram as filiações religiosas dos sacerdotes e dos terreiros. Os resultados obtidos ainda são muito fragmentários, mas foram trazidos para este trabalho pelo seu valor como fonte primária e secundária para futuras investigações.

PARTE II: Conhecendo Rondônia e revisitando origens: os negros, a região e o campo religioso afro-brasileiro.



Figura 4 - Rondônia, BR-364

Fonte: Alto Madeira, 25 e 26 de março de 1979.

“A memória em suas múltiplas leituras possíveis pode mostrar os escombros, as ruínas e os processos de desintegração, tornando-se ela mesma um testemunho do passado, no qual o progresso rompeu com as estruturas tradicionais.”

Astor Antônio Diehl. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*, 2002:15.

As religiões afro-brasileiras inicialmente fizeram parte do legado cultural dos africanos deportados de suas terras de origem para o Brasil durante os séculos XVI e XIX. Por várias gerações elas se caracterizaram como religiões étnicas e foram chamadas “*religião de negros*”. Devido a este traço histórico/cultural pretendemos verificar quais foram os agrupamentos de negros que migraram para Rondônia e qual foi a contribuição deles para a formação da cultura religiosa dessa região.

Consta dessa parte do trabalho – que é formada pelos capítulos II e III - um levantamento sócio-histórico do ingresso e expansão das religiões afro-brasileiras no território de Rondônia, sendo ressaltada a importância do segmento *caboclo* e da *pajelança indígena e afro-indígena* na formação e constituição das mesmas. O foco da narrativa é a contextualização histórica, sobretudo relativa à interação entre as estruturas e padrões das religiões afro-brasileiras com os processos de integração e modernização da região amazônica em geral - e de Rondônia em particular - ao Brasil.

CAPÍTULO II - HISTÓRIA DE RONDÔNIA: COLONIZAÇÃO, MIGRAÇÃO E DESENVOLVIMENTISMO

Na obra *Cultura amazônica: uma poética do imaginário* (1995), João Jesus de Paes Loureiro esclareceu que desde o período colonial foram cunhadas certas matrizes ideológicas que tenderam a desvalorizar a sociedade amazônica, cuja população (indígena ou dela descendente) era tida como *não civilizada*. Portanto, *inferior*. Ele ressaltou que diversos fatores contribuíram para a construção e a manutenção de uma visão “*real-imaginária*” desse território, o qual era visto como “[...] lugar remoto, desconhecido e impenetrável, por suas condições geográficas e logo, pela dificuldade de acesso. O desconhecimento a seu respeito levava à sua idealização como lugar selvagem e distante da civilização” (Paes Loureiro, 1995:97). Isto era dizer: “Estar longe do espaço europeizado significava estar situado num tempo passado, primitivo.” (idem, p. 30).

Atualizando essa representação para a realidade brasileira das décadas de 1960 a 1990 podemos considerar que esse espaço “europeizado” (com o sentido de *modernizado*) era os grandes centros industriais do país, os quais ficavam situados ao Sul e não ao Norte. Por tal razão, os que chegavam ao Norte pelas *rotas do sul* se viam como *superiores*. Nessas décadas, o Governo Federal estimulou a ocupação das áreas “remotas do Brasil”. Rondônia estava incluída. As representações sobre a região tiveram consequências irreversíveis nos destinos políticos, econômicos, culturais e sociais dessa região, conforme será discutido neste capítulo.

Em razão disto, ao investigar os processos de constituição histórica dessa área do país é possível ao historiador fazer um recorte cronológico que divide a sua história em antes e depois dos anos 1970, por causa da percepção de que houve mudanças visíveis no padrão de distribuição e exploração do espaço, nas relações sociais, na organização política, no desenvolvimento econômico e cultural, assim como na evolução do padrão e perfil demográficos de sua população. De fato, as análises históricas somadas às narrativas sobre as transformações que ocorreram nessa região suscitam boas perguntas para pensar a sociedade local contraposta à *nacional* em termos de modificações, permanências e semelhanças. Mas estas não serão abordadas. Contudo, pareceu-nos imprescindível discutir o tema das mudanças mais salientes da sociedade rondoniense após os anos 1950, porque elas nos ajudam a compor o quadro de construção e de desconstrução das práticas culturais que nos interessam: as religiões afro-brasileiras.

A finalidade deste capítulo é apresentar a evolução histórica de Rondônia a partir dos influxos econômicos e políticos externos, com ênfase na segunda metade do Século XX para aclarar questões relativas ao nosso tema de pesquisa. Sendo assim, efetuiremos um recorte bem tradicional do tempo histórico, e ao fazê-lo estamos concordando com Ari Miguel Teixeira Ott (2002) que diz haver pelo menos duas Rondônia: uma anterior aos projetos de intervenção governamental impostos à região a partir do Governo Médice (1969-1974), e outra posterior.

Em vista disto manteremos a perspectiva de que a história de Rondônia é composta por um período anterior à década de 1970; e outro que surge a partir dessa década. Ao realizarmos este recorte temporal o fazemos com a consciência histórica das lições aprendidas com Geoffrey Barraclough, Eric Hobsbawn, Fernand Braudel e outros historiadores contemporâneos que deixaram claro nos seus escritos teóricos que um fato transformador da história não começa, precisamente, em um dado momento cronológico. Mas o mesmo se torna evidente em certa ocasião ou circunstância em virtude de um conjunto de situações que podem ser conjunturais, estrutural ou apenas eventual.

Todavia, uma coisa deve ficar clara em relação à evolução histórica de Rondônia: ela foi politicamente orientada. Sendo assim, muitos componentes de seu desenvolvimento histórico são mais facilmente compreendidos se houver clareza sobre os princípios ideológicos que nortearam as políticas públicas para a região. Em vistas disto, esta questão também será abordada neste capítulo, e para isto nos valeremos dos estudos realizados por alguns especialistas no desenvolvimento histórico, político e socioambiental de Rondônia.

Feitas todas estas considerações, chamamos atenção para algumas das características mais evidentes da etapa secular da história de Rondônia anterior à segunda metade do século XX: a) produção econômica baseada no extrativismo vegetal e mineral; b) baixa densidade demográfica; c) poucos e pequenos núcleos de povoados permanentes formados por população não nativa; d) pouca alteração do meio ambiente em virtude da ação humana sobre a natureza; e) domínio das vias fluviais sobre as vias terrestres no transporte e comércio de seres e de coisas; f) predomínio da agricultura de subsistência; g) quase inexistência de diferenciações nos padrões de conduta e hábitos culturais e sociais entre ricos e pobres;²⁷ h) predomínio da natureza sobre a cultura; i) preponderância de relações comerciais com os grandes centros econômicos da região norte: Belém e Manaus; j) traços culturais de caráter marcadamente regional; l) inexistência de estruturas de poder baseadas em relações tradicionais de família ou burocráticas; m) ausência quase absoluta do Estado, seguida de forte presença militar na administração do seu aparelho burocrático.

Já na etapa da história que se inicia com a década de 1970 as características mais notáveis seriam: a) transformações com relação ao uso e valor da terra, cuja exploração deixa de ser extensiva e passa a ser intensiva devido ao paulatino abandono das atividades extrativistas; b) relações de poder fundamentadas na formação técnica e profissional, e também surgimento de controle de poder baseado nas relações familiares e políticas; c) predomínio das relações produtivas de caráter agrícola e pecuária baseadas na posse da terra; d) relações sociais hierárquicas e estratificadas, marcadas por grandes diferenças sociais e culturais; e) aumento exponencial da densidade demográfica por transferência de contingentes humanos de outras regiões e não por

²⁷ As maiores distinções se davam em torno das noções de proprietário e não proprietário de terras e não por causa do valor destas (a terra em si não tinha valor), mas das riquezas naturais que ela continha e que o proprietário poderia explorar e transformar em valor econômico.

crescimento vegetativo da população; f) aparecimento de pequenos e grandes núcleos urbanos; g) produção agrícola voltada para o mercado; g) multiplicidade cultural; h) violência provocada por disputa pela posse da terra; i) instalação do poder estatal acompanhada de enfraquecimento da presença militar na administração do aparelho burocrático de Estado; j) predomínio do transporte terrestre rodoviário, gerando a paralisação da via de transporte ferroviário e a redução do transporte fluvial de cargas e de passageiros; l) aparecimento de grandes grupos econômicos patrocinados pelo capital nacional e internacional. Além destas, houve outras alterações que não importa mencionar neste trabalho.

Nos itens a seguir serão apresentados de modo mais detalhado a maneira como alguns dos componentes destacados acima se apresentaram na evolução histórica de Rondônia. Ressaltamos que antes de nos determos nos processos posteriores à década de 1970, enfatizaremos alguns episódios que são anteriores a este período para aclararmos porque esta década é um marco temporal na história dessa região.

Uma observação importante: assim como a maior parte dos estudiosos de Rondônia, ao nos referirmos à ocupação e povoamento desse território não daremos ênfase à participação das populações autóctones, não por desconhecermos a sua presença na região, mas porque a violência cometida contra elas no processo de expansão e defesa das fronteiras brasileiras foi tão intensa que as suas existências foram simplesmente suprimidas ou tratadas como problema a ser eliminado durante este movimento. Em vistas disto houve um alijamento das mesmas na construção social e política da história regional, bem como a sua invisibilização na construção da história regional, especialmente a partir da presença do Estado burocrático.

1.- RONDÔNIA NO CONTEXTO BRASILEIRO: AS IDEOLOGIAS DA COLONIZAÇÃO

Ao decorrer do século XX Rondônia foi alvo de vários projetos de ocupação e de colonização. A ideologia que os motivou variou ao longo do tempo. Entretanto, duas ideias permearam as políticas que nortearam tais projetos: a do desenvolvimento regional e a da integração das fronteiras ao território nacional.

Na tese *Inventando o outro: Representações do desenvolvimento e da fronteira amazônica* (2004), o historiador Antônio Cláudio Barbosa Rabello afirmou que tanto o significado do termo *desenvolvimento* quanto o de *fronteira* passaram por alterações entre os anos 1950 e 1990, e que por isso, os projetos desenvolvidos com base nestes conceitos também sofreram mudanças. A problemática proposta este pesquisador girou em torno das ideias relativas às noções de *fronteira* e de *Amazônia* aplicadas ao território de Rondônia, bem como os significados que foram atribuídos às mesmas a partir dos discursos hegemônicos.

Ao realizar a discussão conceitual sobre *fronteira*, ele pretendeu abordar as mudanças que ocorreram em Rondônia nas décadas de 1970 e 1980 e discutir como as políticas de desenvolvimento afetaram essa região, especialmente após a inclusão do componente ambiental como um elemento que deveria fazer parte das novas diretrizes para o desenvolvimento. Segundo ele:

[...] o grande momento de discussão sobre a fronteira, em particular sobre a fronteira amazônica teve seu ápice durante a década de 1970 e 1980, quando teses e artigos buscavam compreender o fenômeno de ocupação da Amazônia a partir de projetos de colonização oficial ao longo dos grandes eixos rodoviários (Rabello, 2004:20).

Nesse estudo Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004:235) ressaltou que a “Gestão do Estado implica em fazer escolhas e tentar transformar interesses particulares em vontades coletivas, em futuros coletivos, em planejamentos coletivos e em ações cujo interesse último seja apresentado como geral [...]”.

Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004:21) explicou que nessa época a discussão em torno do desenvolvimento da Amazônia “[...] passava pela abertura de canais de ocupação e pela incorporação dessa imensa região no cenário produtivo nacional”. Porém, nos anos 90 houve modificações nessa noção e a nova concepção passou a ser a de “desenvolvimento” da Amazônia. Conforme as suas análise, no caso da Amazônia brasileira, o gerenciamento da fronteira era efetuado por “programas oficiais de um Estado autoritário”. Isso significa que a ideia de *fronteira*, em seus efeitos práticos, resultava em um “*reajustamento das classes sociais*”.

Ao refletir sobre a relação fronteira/Sociedade, o autor ressaltou que há uma multiplicidade de agentes e de agências em disputa pela ação sobre a mesma e também pela disputa em torno do próprio conceito. Ao discutir sobre as representações conceituais ele afirmou:

Teríamos, então, na produção do conceito de *fronteira* uma disputa de significados, que faz parte também do momento de produção. O resultado disto é que teríamos uma fronteira, inventada a partir do embate entre os diversos agentes com *capital simbólico* suficiente para lutar pelo seu “*consumidor*” e pelo seu produto. Logo, a produção do conceito e da ação necessária sobre a fronteira é capaz de fundamentar as razões para a efetivação de políticas públicas. Um exemplo disso pode ser dado quando se consolidou a ideia de que a Amazônia era um *vazio demográfico*, logo, área apta a receber migrantes e necessitando de integração (Rabello, 2004:234)

A importância desse debate conceitual está no fato de que os significados que lhe são atribuídos implicam em diferentes maneiras de pensar a ideia de *desenvolvimento* e as políticas a serem aplicadas sobre e para a *fronteira*. Neste sentido, Antônio Cláudio Barbosa Rabello também lembrou que houve um período histórico em que a região foi vista como “selvagem”, sendo considerado importante domesticá-la para expandir até os seus confins a “civilização”. Nesse contexto a população nativa também era considerada “selvagem”. Essa perspectiva prevaleceu até a década de 1930.

Sobre o mesmo tema, na obra *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*, o historiador Victor Leonardi (1996:117) escreveu:

[...] o termo *fronteira* começa a ser manipulado para designar a expansão da sociedade nacional e a integração territorial, ele adquire, segundo Catherine Aubertin e Philippe Léna, “uma dimensão simbólica que ultrapassa o aspecto concreto e localizado do fenômeno”, passando a ser utilizado em sua dimensão ideológica, como se essas áreas remotas do sertão pudessem oferecer ao país inteiro novas perspectivas de

crescimento econômico. Resultado: graças a esta possibilidade de deslocar os conflitos para a periferia e de remetê-los à ideologia pioneira do desbravamento e do povoamento “o Estado assegura sua legitimidade e estende a sua soberania”. [...] como as diferenças étnicas e técnicas facilitam a negação de formas de ocupação do espaço própria das populações autóctones [...]”, [o] “[...] massacre de índios aparece como indissociável da fronteira, pois sua expansão se efetua sempre em um espaço ideologicamente considerado como vazio, de um ponto de vista demográfico ou econômico, e mesmo jurídico.

Valdir Aparecido de Souza (2002:70) explicou o modo como o Brasil interior, das fronteiras amazônicas, foi percebido por Getúlio Vargas:

Lembremos que, “nacionalizar” as nações (sic) indígenas e os trabalhadores nacionais, dispersos nas margens de rios e seringais, significou assegurar o controle sobre o território. (...) Entre os anos 30 e 40, houve uma inversão dos conceitos sobre a Amazônia e o extremo oeste. O sertão “desconhecido”, projeção de todos os aspectos negativos do país, terra de índios bravios, de trabalhadores indolentes, inversamente, passou a ser o espaço ideal para a “renovação” da identidade nacionais. Essa versão era construída, contrapondo a decadência do litoral, “contaminado” pelas ideologias europeias do fascismo, do comunismo e do liberalismo, acusadas de principais responsáveis, pelas *crises econômica*, social e política das populações litorâneas. O sertão, por sua vez, surgia como o espaço dos ideais de nação, da *brasilidade* em estado de puro potencial [...].

Neste sentido, vale advertir: “O saber geográfico não é construído no vazio. Ele se dá num contexto socialmente produzido, ou seja, os modos de pensar a Geografia são resultado direto do contexto histórico-social, político, econômico e cultural” (Amaral, 2007:32).

Ressalte-se que durante o governo Getúlio Vargas (1930-1945/1951-1954), foi incorporada ao Estado brasileiro a noção de desenvolvimento associado ao princípio de industrialização. Neste novo contexto, a Amazônia era vista como um *vazio demográfico*, o que era um entrave ao *desenvolvimento*. Assim, foram efetuados alguns programas que pretendiam aumentar a densidade demográfica da região, como “a *marcha para o Oeste*”. E, pouco tempo depois (início dos anos 1940), a criação dos territórios federais.

O historiador Emanuel Pontes Pinto (1993), ao analisar os projetos que levaram ao desmembramento de Rondônia do Mato Grosso e do Amazonas afirmou que a criação de Territórios Federais fazia parte da política de povoamento adotada pelo governo após a Revolução de 1930 e que a intenção da mesma era “[...] interiorizar o homem do litoral.” Segundo ele:

[...]. O objetivo era a ocupação e o desenvolvimento do deserto ocidental, com estímulos ao rural de aluguel, aos vitimados pelas secas, aos marginalizados nas áreas urbanas do Sudeste, para transportarem os cerradões e ultrapassarem o planalto, sedentarizando-se ali pela propriedade da terra e pela obrigação de cultivá-la. (Pinto, 1993:134)

Ora, os princípios que nortearam o conceito de *fronteira* pressupunham a ideia de *ocupação* de uma porção territorial onde não havia gente, logo, na qual não existia “dono”. Portanto, a terra era apta a ser apropriada. Durante o regime de Estado Novo (1937-1945) e Militar (1964-1985) tal percepção social fomentou a ideologia de que Rondônia era uma “fronteira agrícola”. Ou seja, um espaço a ser ocupado por pequenos agricultores oriundos de regiões onde era impossível obter a posse de terras para o sustento de suas famílias (Perdigão e Bassegio, 1992:149).

Na análise de José Januário de Oliveira Amaral (2007:48-49): “Toda essa engenharia social e política de ocupar as fronteiras tornou-se viável por uma ação conjunta de diplomacia política e militar com fortes inspirações nas práticas do Barão do Rio Branco”. Ele complementa o arrazoado afirmando: “[...] a ocupação da Amazônia deu-se por dois motivos principais, dentre outros: um de acumulação, outro de legitimação.”

Nas suas análises Francisca Francinete dos Santos Perdigão e Sérgio Bassegio (1992:149) foram um pouco além. Eles afirmaram que as fronteiras agrícolas constituídas durante o período Vargas tinham a “[...] função de segurança nacional para a preservação da área agregada e da unidade territorial do país.” No contexto de guerra, a ideia de *vazio demográfico*, era percebida como um perigo político para a *segurança nacional*.

Portanto, tinha razão Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004:34) ao afirmar: “Ideologicamente, o projeto industrializante do governo Vargas correspondia ao princípio de correspondência entre “fronteira política” e “fronteira econômica.” Assim, a Amazônia deveria ser “*ocupada*”, e incorporada ao núcleo do sistema de desenvolvimento industrial do país.” Conforme explicou José Januário de Oliveira Amaral (2007:48), “[...] seria fundamental transformar a fronteira amazônica numa fronteira viva, ou seja, dinâmica, produtiva, inserida no mercado.” Sobre o mesmo tema Regina Beatriz Guimarães Neto (2002:52) avaliou:

Essa direção político-ideológica traçou a linha do discurso voltado para *ordenar* e disciplinar o processo de ocupação da Amazônia, culminando com a ideia mais acabada de INTEGRAÇÃO NACIONAL, fundamentada na concepção militar de SEGURANÇA NACIONAL. A ideia de Integração assenta-se nesta mística da ocupação da Amazônia, relevando a missão de incorporar terras, defender fronteiras e preservar riquezas.

Ela completou a sua análise afirmando:

[...] a estratégia política da integração nacional constituiu-se em um instrumento poderoso nas mãos do Estado, no sentido de imprimir um tipo de unificação em torno das ideias nacionalistas que, no campo da ação concreta do Estado, se entrecruzavam com as medidas de controle na organização social do espaço amazônico. Logo, é no próprio desenrolar das práticas políticas que se caracteriza a imposição de uma *lógica militar* voltada para a “nova ocupação”. Nesse caso, atenção especial teria que ser dada ao colonizador e ao colono, uma vez que – sob as determinações de uma política dirigida à fixação dos grupos sociais em deslocamento, em fins do século vinte – é o

colono que será visto como o mais qualificado para “prestar esse serviço à Pátria”. (Neto, 2002:52)

Tais projetos previam que a ocupação da região seria realizada por meio da criação de colônias agrícolas e da exploração intensiva e extensiva da extração da borracha, a qual por sua vez estava relacionada às necessidades econômicas da Segunda Guerra Mundial. Entretanto, o projeto fracassou. Uma das razões, segundo com Antônio Cláudio Barbosa Rabello, foi que não houve um programa efetivo de colonização orientado pelo Estado.

Já Francisca Francinete dos Santos Perdigão e Sérgio Bassegio (1992:163) atribuíram o fracasso à baixa produtividade dos lotes e ausência de uma política agrícola que fornecesse aos colonos os recursos necessários para o cultivo da terra, o transporte e comércio das mercadorias.

Vale lembrar que durante o Governo JK prevaleceu a mesma concepção ideológica, que pretendia levar à selva a civilização. Para isto foram implantados alguns programas visando a incorporação da fronteira amazônica ao núcleo do sistema econômico capitalista brasileiro e assim, foi criado o “Plano de Metas”, o qual previa a abertura de duas vias de comunicação em meio a floresta e que ligaria a região ao resto do país: as rodovias Belém-Brasília (em 1959) e a Brasília-Acre (1960). Na época, o automóvel e as estradas de rodagem eram vistos como símbolos da modernidade, e por isto eles eram considerados como meios que tinham a função de integrar a região amazônica à nação brasileira e desenvolvê-la.

Quais foram os embates políticos provocados por estes projetos e programas desenvolvimentistas? Quais foram os discursos prevalentes nos debates e quais os seus impactos para a região?

Para Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004:52) a disputa de poder se iniciou com a própria construção dos significados de Amazônia, de desenvolvimento e de fronteira. Ele ponderou: “[...] na medida em que as políticas públicas para a região são engendradas pelo Estado, este se torna o grande palco onde os atores buscam construir sua hegemonia, sua fala legítima.”

Para analisar o fenômeno da dinâmica da produção de discurso sobre este tema ele utilizou o conceito de *condição de classe* e de *posição de classe* de Bourdieu, e ratificou: “[...] a crença que se faz em torno da legitimidade de uma dada fala, seja ela da Amazônia, desenvolvimento ou fronteira se deve muito mais a quem diz, do que aquilo que é dito.” Ao fazer esta análise ele também incorporou à sua interpretação a conceito de *poder simbólico* do mesmo pensador afirmando: “[...] o poder simbólico é fruto direto do capital simbólico, ou seja a capacidade de criar o dado através da enunciação. É capital transfigurado, pois não nasce na disputa, mas se origina em outras formas de capital” (Rabello, 2004:58).

Tencionando demonstrar essa afirmação, o autor elegeu três agências governamentais, as quais, segundo ele, tinham peso político e simbólico para produzir leituras e falas sobre o mundo, as quais se tornaram hegemônicas: o – Instituto Superior de Estudos Brasileiros - ISEB, a Escola Superior de Guerra - ESG e a Presidência da República. Assim, ele pretendeu entender “[...] como alguns setores do Estado (em

sentido restrito) e da Sociedade Civil, se articulavam para construir um novo projeto nacional e a forma pela qual a Amazônia era incluída neste processo” (Rabello, 2004:76).

De acordo com Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004:81) o pensamento da ESG fundamentou as ações militares na Amazônia durante o regime militar (1964-1985), pois a idéia de Segurança Nacional presente na Escola estava intimamente ligada ao conceito de desenvolvimento. Ele ressaltou que no caso da Amazônia, a construção do discurso de *vazio demográfico* e de *natureza selvagem*, bem como o de desqualificação dos seus poucos habitantes “[...] produziu ações de intervenção, fundamentadas em princípios de *identidade negativa* a qual teria que ser transformada em uma *identidade positiva* pela ação das forças armadas.”

Neste sentido, o pesquisador destacou que em 1953 algumas ações do Estado para a Amazônia se traduziram em políticas territoriais, com a criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) e da lei que definia a Amazônia Legal. Outra ação foi transformar o Banco de Crédito da Borracha em Banco de Crédito da Amazônia.

Além dessas ações pontuais, Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004:84) assinalou: “[...] a ideologia nacional-desenvolvimentista formulada, defendida e divulgada pelo ISEB, foi incorporada ao discurso presidencial e transformada em objetivo e programa de governo.” Ele afirmou que durante o governo JK a democracia e a moral cristã funcionavam como uma referência para a Segurança Nacional e que acreditava-se que o desenvolvimento teria papel central na eficiente defesa da brasilidade, pois com a incorporação de novas áreas com vistas à industrialização o governo estaria combatendo o subdesenvolvimento e o comunismo.

Logo, caberia ao desenvolvimento econômico, enquanto condição *sine qua non*, a função da manutenção da ordem, da soberania e da Segurança Nacional. Entretanto, não se poderia avançar no desenvolvimento sem um planejamento que o acelerasse. E assim, durante o Governo JK (1956-1961), foi elaborado o *Plano de Valorização Econômica da Amazônia* para inseri-la no projeto nacional de desenvolvimento industrial (Rabello, 2004:87).

Ainda dentro desta linha de raciocínio, Antônio Cláudio Barbosa Rabello mencionou que havia dificuldades de contato da Amazônia com a região central do país e que isso se tornava um empecilho para o modelo de desenvolvimento implementado pelo governo e seus órgãos executivos. Por isso, houve a necessidade de se produzir uma ação coordenada do Estado com fins de intervenção na região. Isso implicou em um procedimento de expansão do capital o qual operou uma inclusão forçada da região amazônica ao centro dinâmico do capitalismo nacional.

Pelo que se pode observar, os planos de investimento e as ações visando ao desenvolvimento econômico e à ocupação da Amazônia, a exemplo do Plano de Valorização da Amazônia, partiam de pressupostos externos e sem levar em consideração qualquer consulta ou avaliação interna quanto aos mesmos.

Na obra *Breve História da Amazônia* (1994), o historiador Márcio Souza registrou que o governo militar não poupou esforços para levar a frente o projeto de

ocupação da Amazônia e dotar a região de capital social básico. Ele afirmou que com tal finalidade foram criadas diversas instituições governamentais que tinham a finalidade de planejar, gerenciar e coordenar as novas ações federais. Assim sendo, “Foram criados órgãos como a SUDAM, BASA, SUFRAMA, INCRA, através dos quais seus burocratas e técnicos movimentavam vultosos recursos e a ditadura misturava numa só política o projeto de desenvolvimento com as ideias de ocupação e integração”. Ele complementou sua análise comentando:

Para evitar qualquer reação das forças tradicionais da Amazônia, esse modelo de desenvolvimento autoritário retalhou politicamente a região, pondo as novas instituições para fazer essa divisão na prática. [...].

Nos primeiros anos da “Operação Amazônia” o governo de Brasília tentou atrair investidores para projetos agropecuários através de doações financeiras e renúncia fiscal. A partir do presidente Médice, o governo passou a investir diretamente em megaprojetos, criando novas fontes de recursos através de órgãos como o PIN, o PROTERRA e POLAMAZÔNIA.

Um dos comentários críticos de Antônio Cláudio Barbosa Rabello na sua análise sobre o Plano Diretor da Amazônia para o quinquênio 1967-1971, é que o Estado financiava e criava mecanismos fiscais que facilitavam o ingresso de capitais privados na região, porém não havia convênios para os setores de educação, saúde e saneamento. A este respeito ele explanou:

Nestes últimos, o Estado determinava campanhas de incentivo à erradicação do analfabetismo e difusão de hábitos de higiene, assim como a instalação de redes de abastecimento de água e esgoto. Porém, não previa a construção e a manutenção de hospitais e de postos de saúde. Além disto, não estabelecia projetos claros quanto à ampliação das vias de acesso e de investimentos no desenvolvimento do setor de transportes, embora deixasse claro que não seria dada prioridade às atividades extrativistas. (Rabello, 2004:137).

Cabe a nós indagarmos: qual era então o compromisso do Estado Desenvolvimentista brasileiro com o *desenvolvimento* e que resultados seriam alcançados a partir dessa concepção com a execução dos projetos de *colonização*? Veremos algo dos resultados no próximo item. Por ora importa saber que durante o Governo Médici (1969-1974) foi elaborado o I Plano Nacional de Desenvolvimento – I PND, o qual seria executado no período de 1972-1974. Com esse plano o governo pretendeu organizar a gestão do Estado Brasileiro, e com ele foi mantida a política anterior com relação à Amazônia. Ou seja, a área deveria ser desenvolvida e ocupada para assegurar a segurança nacional. Fazia parte deste plano o PIN – Programa de Integração Nacional e o PROTERRA – Programa de Redistribuição de Terra e de Estímulo à Agro-Indústria do Norte e do Nordeste. (Bassegio e Perdigão, 1992; Almeida, 2004; Rabello, 2004).

Conforme tal programa previa-se uma integração da região amazônica às demais regiões do Brasil com base na redistribuição da mão de obra abundante e desqualificada do Nordeste a qual, até aquela época, se dirigia ao Centro-Sul do país, reorientando os fluxos migratórios para a região da Amazônia e do Planalto Central, onde se

considerava que havia terra em abundância. Deste modo, o Instituto Nacional de Colonização Agrária - INCRA foi responsável por dois distintos projetos de colonização para a região: o Projeto de Assentamento Dirigido - PAD e o Projeto Integrado de Colonização - PIC. Voltaremos a este tema no próximo item.

Paulo Roberto de Almeida (2004) acrescentou que com o fim do “milagre econômico”, foi lançado o II Plano Nacional de Desenvolvimento – II PND, que tinha a finalidade de dar continuidade ao mesmo programa. Para alavancar a economia nacional, o novo plano dava ênfase ao setor de bens de produção. Com vistas a assegurar a expansão do capital nacional, foram montados grandes projetos hidrelétricos e minerais que seriam executados por empresas estatais. Além do mais, foram criados polos de desenvolvimento: Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil - POLONOROESTE, Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia - POLOAMAZÔNIA, Programa para o Desenvolvimento dos Cerrados - POLOCENTRO.

Conforme Paul David Price (apud. Anna Maria Ribeiro F. M. COSTA, 1989), o POLONOROESTE foi um projeto financiado com recursos de mais de um bilhão de dólares provenientes do Banco Mundial e que teve como objetivo financiar o asfaltamento da rodovia federal Marechal Rondon, a BR 364, que liga Cuiabá a Porto Velho, perfazendo mil e quinhentos quilômetros de estrada. Consta da resenha de sua obra que:

O Projeto Polonoroeste, muito mais do que um projeto de construção de estrada, consistia em um plano para desenvolver toda a área servida pela estrada. Nele, existiam três objetivos: melhorar os assentamentos existentes, melhorar a infraestrutura física e social e estabelecer novos assentamentos.²⁸

A seguir será apresentada a forma como as ideologias mencionadas e os projetos desenvolvimentistas e de colonização incidiram em Rondônia.

2.- PROJETOS DE OCUPAÇÃO E COLONIZAÇÃO DE RONDÔNIA

A colonização das terras atualmente denominadas de Rondônia remonta ao período colonial (Sec. XVII), com a instalação de algumas missões jesuíticas e a descoberta de ouro no Mato Grosso. Essa primeira fase de ocupação foi pouco expressiva para impulsionar o “desenvolvimento” da região, especialmente após o esgotamento das minas de ouro do Mato Grosso, quando a área do Guaporé foi quase totalmente abandonada (Hugo, 1991; Teixeira, 1997).

Somente no final do século XIX, com a exploração das seringueiras amazônicas para a produção industrial da borracha foi que houve um movimento migratório

²⁸ Este programa foi criado pelo Decreto nº 86.029 de 27 de maio de 1981 (BRASIL, 1981), abrangendo os Estados do Mato Grosso e Rondônia. Segundo a resenhista de Paul David Price, Anna Maria Ribeiro F. M. Costa, os índios *nanbiquara* perderam as melhores áreas de suas terras e tiveram os seus regimes alimentares afetados. Entre os efeitos da abertura das estradas nas suas terras estava a subnutrição e as doenças provocadas pelos novos contatos com outras populações e para as quais eles não tinham medicina.

significativo de nordestinos para a Amazônia. Os nordestinos foram atraídos pela possibilidade de explorar comercialmente as seringas. Eles findaram por colonizar extensas áreas da região. Entretanto, nessa fase não houve uma ocupação ordenada das terras e isso acabou gerando conflitos fronteiriços entre o Brasil e a Bolívia, fato que tornou necessária a intervenção governamental e acordos diplomáticos entre os dois países. Estes culminaram com a assinatura do Tratado de Petrópolis, em 1903 (Santos, 1980; Ferreira, 1987; Teixeira e Fonseca, 1998).²⁹

Foi justamente a partir da assinatura do Tratado de Petrópolis que o governo brasileiro tomou as primeiras medidas para integrar as terras do extremo norte do Brasil ao restante do país. Vale lembrar que a ferrovia foi considerada estratégica para o controle da fronteira no extremo oeste, e tinha por principal finalidade ser um pólo de irradiação econômica regional (Ferreira, 1987). Com a instalação dos serviços de construção da ferrovia (EFMM) alguns núcleos populacionais foram se formando ao longo do caminho percorrido pelos trilhos: Porto Velho, Jaci-Paraná e Guajará Mirim.

Na dissertação *(Des)ordem na Fronteira: ocupação militar e conflitos sociais na bacia do Madeira-Guaporé (30-40)*, Valdir Aparecido de Souza (2002) ressaltou que a construção da rede ferroviária, acrescida do movimento migratório provocado pelo boom da borracha na economia nacional (1872-1912), constitui-se no primeiro grande marco histórico da ocupação dirigida de Rondônia.

Em 1912, quando as obras de construção da ferrovia foram concluídas não somente os trabalhadores contratados regressaram para os seus locais de origem ou se deslocaram para outras terras, mas também aqueles que viviam do comércio da borracha, pois essa atividade entrou em declínio quando da abertura dos seringais da Malásia. A Amazônia não suportou os preços oferecidos pela concorrente no mercado mundial. Com isto sobreveio crise na produção, caindo a Amazônia em profunda letargia econômica, Rondônia incluída (Ferreira, 1987; Hardman, 1982).

Nas décadas de 1920 e 1930 Rondônia passou por uma intensa crise de capitais e estagnação da sua economia. Tal fato provocou o deslocamento de importantes parcelas da sua população para outras regiões, gerando um grande esvaziamento das propriedades rurais e estagnação econômica das áreas urbanas (Lima, 2001).

Nessa mesma época, diante da ameaça ocasionada pelo ingresso de estrangeiros em território nacional (peruanos, bolivianos e outros), por causa da falta de fiscalização das fronteiras e da livre mobilidade humana decorrente das atividades extrativistas, o governo federal tomou algumas medidas para não perder o controle sobre as fronteiras. Dentre elas construir um sistema de comunicação integrando as fronteiras do Brasil a partir do norte do Mato Grosso até Rondônia, através das chamadas “linhas telegráficas”, de cuja tarefa de construção foi incumbido o militar do Exército Candido Mariano da Silva Rondon, a quem também foi atribuída a tarefa de inspecionar as fronteiras Oeste e Norte do país durante as décadas de 1910-1940.

²⁹ Através desse acordo a Bolívia negociou com o Brasil parte de seu território (a região do Acre) em troca da construção de uma ferrovia que permitisse aos bolivianos melhorar o seu sistema de comunicação e transporte e comercializar os seus produtos com o Atlântico. A construção da ferrovia também favoreceria as atividades comerciais dos brasileiros na região Norte

Segundo Emanuel Pontes Pinto (1993:123) as Linhas Telegráficas tiveram funções estratégicas para o projeto de *segurança nacional* do governo, implicando na criação de novas bases militares na região que se estendia do Mato Grosso ao Amazonas (Cuiabá/Santo Antônio do Madeira) por meio da Seção Norte do Telégrafo Nacional.

Com a construção das linhas telegráficas surgiu um novo eixo de povoamento a partir da região interior do Brasil. Nos locais onde foram construídos postos telegráficos se instalaram alguns pequenos núcleos populacionais. Nas décadas de 1950-60 estes núcleos deram origem a vilas que serviram de base para a construção das rodovias que ligavam Rondônia a outras regiões do Brasil (Pontes Pinto, 1992:123). No decorrer das décadas de 1970-1980 as vilas se transformaram em cidades, a exemplo de Ariquemes, Pimenta Bueno e Vilhena (Silva, 1999).

Getúlio Vargas entendia o Brasil como um país que se dividia em duas partes: uma dinâmica e industrializada e outra atrasada e fornecedora de matérias-primas. Um dos objetivos do seu governo foi unificar esses dois brasis por meio de um projeto modernizador, que assegurasse aos trabalhadores pobres terras para trabalhar. Assim, foi desenvolvido um plano de ocupação das terras da União que se encontravam situadas nas áreas fronteiriças do país e que eram consideradas *espaços vazios* (a *Marcha para o Oeste*) (Amaral, 2005). Este foi o primeiro grande projeto de integração nacional por meio da colonização das áreas de *fronteira* do país.

A área da região onde ficava situada Rondônia era considerada um destes espaços vazios, onde o Estado não possuía uma efetiva presença.

O ideal do Governo Vargas de povoar os sertões foi ao encontro do ideal de defesa das fronteiras das elites militares do país. Nesse sentido, conforme esclareceu Emanuel Pontes Pinto (1992:133), os núcleos coloniais e a criação dos *Contingentes Especiais de Fronteira* “[...] refletiram o interesse em promover a integração de Rondônia à unidade nacional, através de medidas que apressassem seu desenvolvimento”. De acordo com Valdir Aparecido de Souza (2002:42) “Os militares viam a colonização agrícola como a única opção para *ocupar*, sedentarizar e fixar pessoas na região”.

Ainda na década de 1940, o Superintendente da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, Ten. Aluísio Pinheiro Ferreira (1995:20), escreveu ao General Rondon sobre a necessidade da inspeção das fronteiras dizendo:

O Governo da República, com esse serviço agora confiado ao General Rondon, visa o “controle” absoluto das fronteiras do país, atualmente habitada por elementos intrusos, por uma população mesclada, que descaracteriza completamente os territórios limítrofes, constituindo isso sério perigo à nossa integridade. É preciso que as nossas fronteiras sejam habitadas por brasileiros e tenham guarnição conveniente, cercando-se a todos de garantia e conforto para que melhor possam servir à Pátria, como sentinelas avançadas de nossa sabedoria. Refiro-me à fronteira Guaporé-Mamoré-Abunã, em completo abandono do nosso lado, quando da banda boliviana existem guarnições militares em Cobija, Manôa, Vila Bela, Guayaramerim, Fortim Machupo, Rio Verde.

Assim, durante o Estado Novo uma das primeiras medidas adotadas pelo governo para assegurar a *ocupação* de Rondônia foi instalar contingentes de fronteiras

para promover a constituição de núcleos agrícolas em locais estratégicos da região. E para isto, foram criados três contingentes militares: Porto Velho, Guajará Mirim e Forte Príncipe da Beira. Emanuel Pontes Pinto (1993:137) menciona que os contingentes militares tiveram entre as suas várias funções, a missão de instalar colônias agrícolas ao longo da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, nos lugares Iata, Poço Doce, Jaci-Paraná e Abunã, bem como ao longo da rodovia Amazonas-Mato Grosso, entre os quilômetros 8 e 13, e mais adiante, no cruzamento do rio Candeias.

De acordo com Valdir Aparecido de Souza (2002:20,42-43), as primeiras tentativas de colonização pelos militares pretenderam “o aproveitamento do índio como colono-soldado e sua transformação em trabalhador nacional, incorporado ao Serviço de Proteção ao Índio – SPI”. Assim, os contingentes militares teriam sido formados por “voluntários” incorporados na região. Na execução do projeto também teria sido utilizada mão de obra de “[...] populações excedentes do Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Salvador, Fortaleza e outras capitais, além de reservistas do Exército e da Armada”.

Portanto, a formação dos núcleos agrícolas no contexto de crise da economia extrativista da região foi sobremodo importante para a política de defesa das fronteiras, já que visou a fixação do homem à terra e foi uma alternativa à crise de capitais das “elites” locais (seringalistas e comerciantes), pois com estes projetos os militares carregaram algum tipo de auxílio econômico para a região através dos ministérios da Guerra e da Agricultura (Pinto, 1993; Souza, 2002).

Mudança significativa no modo de compreender a região aconteceu nos primeiros anos da década de 1940, quando ocorreu uma revitalização da economia da borracha por causa das demandas decorrentes da Segunda Guerra Mundial e dos Acordos de Washington. Devido aos esforços de guerra, centenas de trabalhadores nordestinos foram recrutados pelas forças armadas brasileiras e deslocados para os seringais da Amazônia para trabalharem em defesa da pátria como “Soldados da Borracha”. Nessa condição de defensores da nação, os migrantes nordestinos engajados no serviço militar chegaram a Porto Velho, a partir de onde foram distribuídos e se distribuíram pelo território de Rondônia exercendo a função de seringueiros para atender à demanda do mercado internacional pelo látex. Nesse período a região amazônica conheceu um rápido incremento da sua economia, mas com efeitos pouco prolongado e superficial.

Finda a economia de guerra com o término da II Guerra Mundial, Rondônia retomou a sua histórica economia de subsistência e isolamento político e geográfico em relação aos grandes centros urbanos situados fora do eixo amazônico. Porém, esta segunda crise do Ciclo da Borracha não provocou o despovoamento do território. Muitos “Soldados da Borracha” foram abandonados na região pela União, onde alguns permaneceram, se adaptaram, constituíram famílias e lares, aumentando os índices da população de *caboclos* na região. Ari Miguel Teixeira Ott (2002:90) fez as seguintes considerações a respeito dos impactos sociais e naturais provocados pela produção da borracha:

É difícil dimensionar o impacto que estes homens tiveram sobre o ambiente amazônico, mas pode-se dizer que ele foi pouco significativo. (...) O inverso, i.e., o impacto do ambiente sobre o homem, entretanto, pode-se pensar como muito significativo. Um homem retirado de um ambiente semi-árido, para outro super-úmido sofrerá um choque cultural adaptativo (Moran, 19994). Ao que parece, e sem aprofundar a discussão, o ambiente amazônico e o contato e aprendizagem de estratégias de sobrevivência com as populações nativas, possibilitou a formação de uma nova categoria sociocultural, resultante da adaptação dos nordestinos à Amazônia: os ribeirinhos (TEIXEIRA, 1999)..

Outro fato importante, que contribuiu para manter a fixação populacional se deve ao fato de que o governo interveio com a implantação dos programas desenvolvimentistas na Amazônia, conforme veremos a seguir.

3.- A EXECUÇÃO DOS “PLANOS DESENVOLVIMENTISTAS” EM RONDÔNIA

Na década de 1940, com uma população ainda dispersa e rarefeita, que se distribuía ao longo das principais rotas fluviais e ferroviária, Rondônia respondia por uma densidade demográfica de 0,08 hab/km². A maior parte do espaço era ocupada por populações indígenas, seringueiros, castanheiros e ex-escravos e seus descendentes. A ideia da região como *vazio demográfico* continuava sendo percebida como um perigo para a *segurança nacional*. Portanto, era preciso povoá-la e integrá-la por meio da *modernização* (Pinto, 1993:134). Nessa mesma década os militares criaram as colônias agrícolas de Presidente Dutra e Candeias, com fins comerciais.

É importante ressaltar que anteriormente à intervenção militar na economia de Rondônia não existia produção agrícola com expressão comercial, conforme foi registrado em relatórios elaborados por agentes políticos/burocráticos do governo. Em 1976, se fez a divulgação seguinte:

O abastecimento em gêneros alimentícios e bens necessários para o consumo da população do Território era feito por Manaus e Belém, com os quais Porto Velho mantinha estreito relacionamento, através principalmente da navegação fluvial, e, secundariamente, dos transportes aéreos” (Gov. de Rondônia, 1976:12).

Conforme as informações divulgadas, os traços de relações comerciais descritas acima só veio a se modificar nos anos 1970.

Através do Decreto-Lei nº. 5.812, de 13 de setembro de 1943, o governo brasileiro criou o território Federal do Guaporé (Rondônia) com terras desmembradas dos estados do Amazonas e Mato Grosso. O Decreto nº 5.839, de 21 de setembro deste mesmo ano, regulamentou a administração dos territórios. Com esta medida pretendia-se retomar a produção da borracha e incentivar a ocupação das terras despovoadas das regiões de fronteira. Essas resoluções faziam parte dos acordos firmados pelo governo brasileiro com os Estados Unidos durante os *Acordos de Washington* (1943) e era parte da política de *segurança nacional*.

Conforme registros do jornal Alto Madeira, os comerciantes do setor extrativista local deram total apoio às iniciativas do governo federal de criar o Território, pois eles

eram conscientes das dificuldades para o desenvolvimento econômico da região e ressentidos do alijamento político em relação às oligarquias de Cuiabá e Manaus. Também se sentiam explorados e desassistidos pelas oligarquias regionais do Mato Grosso e Amazonas, pois como disse Valdir Aparecido de Souza (2002:76), eles “[...] ficavam distantes das capitais e não tinham peso político, eram somente fonte de arrecadação.” Acreditava-se que com a criação do novo Território eles teriam maior proximidade com os representantes do governo federal e mais oportunidades de negociar as suas reivindicações.

Após a criação do Território Federal do Guaporé (1943), os dois primeiros atos do Governador e então Maj. Aluízio Pinheiro Ferreira foram: a criação da Guarda Territorial e a organização da Administração do Território. Com esta medida pretendia-se estabelecer as políticas necessárias para o Governo Central intervir na região e garantir a segurança nacional (Pinto, 1992:161). Com a intenção de atrair trabalhadores para promover a colonização da região efetuou-se propaganda oferecendo vantagens. Segundo Valdir Aparecido de Souza (2002:149):

As ações do Major Aluízio Ferreira e os decreto-lei do governo federal se cruzavam incentivando a “ocupação” do território. Governar significava: governar para cidadãos republicanos “inexistentes”, ou seja, o imperativo era *governar para povoar e povoar para governar*. **As populações indígenas, os caboclos e ex-escravos do Guaporé estavam de fora das estatística dos “trabalhadores nacionais” ou “cidadãos da república.”** [Grifo nosso]

A administração do território deu continuidade à implantação de núcleos agrícolas para amenizar os problemas da fome e das doenças tropicais que assolavam a região. Tais núcleos ficaram subordinados ao Departamento de Produção após a sua criação.

Como se pode perceber, o Exército dominava a cena social, participando ativamente no ordenamento da sociedade local, devido sua resoluta presença na região fronteira. Eles atuaram decididamente na criação do Território Federal do Guaporé (Rondônia) e foram paulatinamente sobrepujando a hegemonia econômica, política e social, anteriormente exercida pela elite comerciante que atuava na região.

Apesar dos projetos militares enunciados anteriormente, na prática as ações que foram desencadeadas para levar o *desenvolvimento* para Rondônia surtiram pouco efeito. O isolamento da mesma das áreas centro/sul do país era tão significativo que poucos tinham clareza da sua exata localização, e menos ainda de como era a região. Aliás, antes da década de 1960 o conhecimento cartográfico das áreas onde está situada Rondônia era extremamente precário, o que demonstra o desinteresse do governo brasileiro pela região e a sua irrelevância política e econômica para o país na perspectiva do Governo Central.

É importante destacar que o fato da Amazônia ser considerada área despovoada gerou uma série de distorções nas políticas governamentais para Rondônia a partir dos anos 1940, e elas prosseguem até os dias atuais. Várias dessas distorções foram abordadas com grande sensibilidade pelos historiadores Francisca Francinete dos Santos Perdigão (1993), Valdir Aparecido de Souza (2002) e Antônio Cláudio Barbosa Rabello

(2004) em seus trabalhos de investigação sobre os projetos de colonização implantados pelo exército e pelos governos “populares” na região de fronteira dos vales dos rios Madeira e Guaporé, entre as décadas de 1930 e 1940 e de 1950 a 1990.

O conjunto de medidas políticas e econômicas adotadas não levavam em consideração as opiniões dos habitantes e nem as suas avaliações, pois os planos de investimento e as ações visando ao desenvolvimento econômico e à ocupação da região partiam de pressupostos externos. E na perspectiva dos que eram *de fora* não existiam opiniões a serem consultadas, pois a região era pensada como *um vazio demográfico*, como já foi demonstrado. Por tal razão é que foram implantadas as políticas intervencionistas, pois era necessário ocupar a região para integrá-la ao país. A penetração do território representava um desejo de conquista a fim de integrá-la ao mercado nacional, com a ampliação do mercado interno através da exploração da pequena propriedade agrícola.

Mas apesar da ingerência estatal, o processo de *aceleração* da acumulação capitalista do Território durante o Estado Novo teve uma curta estabilidade e não houve mudanças nas estruturas sociais ou melhoria na qualidade de vida das classes populares. A respeito disto Valdir Aparecido de Souza (2002:156) fez as seguintes considerações: “Os seringueiros espoliados pelos seringalistas não tinham discernimento sobre sua condição social. Projetavam seus problemas e suas péssimas condições de existência na natureza ao seu redor: nas feras e nos índios, naturalizados como animais perigosos”.

Findo o Estado Novo, já na década de 1950, o Governo Federal estabeleceu algumas outras estratégias políticas para integrar a Amazônia à economia brasileira. Foi quando se concebeu um projeto que visava transformar a região em *fronteira de recursos* que deveria ser integrada no sistema nacional para suprir as graves carências econômicas e sociais observadas nas áreas de amplo desenvolvimento industrial. Nesse contexto, a Amazônia passou a ser vista como um novo *Eldorado*, rica em terras e em riquezas minerais.

Algumas ideologias do Estado Novo se mantiveram durante o governo Juscelino Kubitschek (1956-1961). Acreditava-se que o desenvolvimento teria papel central na eficiente defesa da brasilidade, por meio do aprofundamento da industrialização e da incorporação de novas áreas com vistas ao desenvolvimento, baseadas no combate ao subdesenvolvimento e ao comunismo. Logo, o desenvolvimento econômico era condição necessária para obter a manutenção da ordem e da soberania e Segurança Nacional (Neto, 2002:30-55). Mas as políticas desenvolvimentistas não poderiam avançar sem que houvesse um planejamento que o acelerasse. Por esta razão foi elaborado o Plano de Valorização Econômica da Amazônia - PVEA.

Durante o governo Juscelino Kubitschek os militares foram membros efetivos da classe dirigente do Estado e isso deu estabilidade política ao seu governo. Assim, eles assumiram postos-chaves do Conselho Nacional do Petróleo, da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE e da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia - SPVEA. Dentro dessa diretriz de inserção dos militares nos órgãos do governo e das suas ideologias de defesa nacional Juscelino Kubitschek criou pelo Decreto nº 40.179, de 27 de outubro de 1956, o Comando

Militar da Amazônia. Assim, houve um entrelaçamento dos interesses políticos de ambos os setores. Antônio Cláudio Barbosa Rabello o resumiu na seguinte equação: Segurança Nacional e Desenvolvimento Econômico, Progresso e rodovias.

Jorge Coimbra de Oliveira (2003:75) esclareceu:

No Brasil, o Estado Desenvolvimentista implantou as políticas de planejamento estatal, que foram responsáveis pela industrialização do país. O planejamento era concebido como uma “força” sócio-política capaz de alterar as relações de classe, ainda emergentes, mas “travadas”, no seio das relações oligárquicas presentes no campo como nas cidades. Em 1959 foi elaborado no âmbito do governo Kubitschek um elenco de intervenção governamental na esfera das relações privadas, o denominado Relatório furtado. Com elas, o alvo da ação era o aumento da oferta de alimentos de consumo de massa para a região Nordeste e o deslocamento de parte considerável da população nordestina, tida como “excedente”.

Deste modo, seguindo a mesma tendência do modelo de gestão do Estado Novo, na década de 1950, manteve-se a política de segurança nacional através da implementação de algumas novas políticas de colonização da região com a implantação de novas colônias agrícolas.³⁰ E assim conservavam-se as representações do *vazio demográfico* e do *atraso* econômico e social como justificativas para a implantação dos modelos de *defesa* das fronteiras e de *desenvolvimento econômico* e social da região a partir de decisões tomadas desde fora e por agentes externos.

Porém, havia dificuldades de contato da Amazônia com a região central do país e isso se tornava um empecilho para o modelo de desenvolvimento do governo e de seus órgãos executivos. Por isso, houve a necessidade de se produzir uma ação coordenada do Estado com fins de intervenção na região. Isso implicou em um procedimento de expansão do capital o qual operou uma inclusão forçada da região amazônica ao centro dinâmico do capitalismo nacional. Sobre este assunto Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004:119,120) ressaltou: “Isso não significa que essa região faria parte do centro dessa dinâmica econômica, mas apenas que ela seria incluída no mesmo. Assim, essa inclusão manteve a região como área marginal ou de fronteira.”

Portanto, até a década de 1950, Rondônia permanecia fora do circuito da economia capitalista e com uma baixa densidade demográfica. Como área de fronteira ela continuava a ser um problema para a segurança nacional. Para integrá-la à economia brasileira, o governo Juscelino Kubitschek estabeleceu alguns novos “planos”, cuja consequência foi a dotação de infraestrutura básica de transportes rodoviários, que dariam acesso aos recursos naturais da região, integrando o Norte ao Sul do Brasil.

Durante o Governo Juscelino Kubitschek iniciaram-se os projetos de abertura de estradas de rodagem ligando o Brasil Central ao extremo norte do país: as rodovias Belém-Brasília (1959) e a Brasília-Acre (1960). Com isto, se criou uma malha viária que unia Rondônia ao Estado de São Paulo. Embora a mesma tenha funcionado de modo bastante precário nas duas décadas seguintes, conforme se pode ver nas imagens abaixo.

³⁰ Em 1953, por exemplo, o governador do Território do Guaporé Cel. Ênio Pinheiro criou a colônia agrícola do Bate-Estaca.



Figura 5 - BR-369 / Ano de 1980

Fonte: *Alto Madeira*. Porto Velho, 13 de março de 1980, P.1.

A história das intervenções governamentais em Rondônia, durante o período compreendido entre as décadas de 1950-1960, pode dar a impressão de que houve uma grande evolução no processo de desenvolvimento do capital nacional nessa área o país, bem como um elevado crescimento da população residente e um alto desempenho da produção agrícola. Mas isso é apenas uma impressão. Na realidade, os projetos não tiveram solução de continuidade. As carências de infraestrutura e de peso político e econômico das elites locais atrapalhavam a negociação das suas demandas na arena política. Elas obstavam ainda a contabilidade empresarial que favoreceria a atração dos grandes capitais privados para a região. A deficiência de vias de comunicação terrestre entre o Norte e o Sul do Brasil,³¹ aliados à escassez de produção de energia se constituía em graves entraves ao ingresso de Rondônia na *Modernidade*, ou melhor, no sistema de mercado conduzido pelo Estado Desenvolvimentista que fora iniciado com o Governo Juscelino Kubitschek e continuado pelo militares após 1964.

Vale destacar que até 1960 as políticas do governo para colonizar Rondônia se não haviam fracassado, não obtiveram os bons resultados esperados. A efetiva ocupação e colonização da região por “brasileiros” (entenda-se população não indígena nascida no Brasil, já que os índios não eram contabilizados nos planos governamentais) só se tornou uma realidade efetiva a partir de um destes imponderáveis que mudam os rumos da história: a descoberta de ricos aluviões de estanho na região. Na década de 1960, com a abertura da BR-29 (atual BR-364), Rondônia se transformou no maior produtor

³¹ A rodovia ligando Porto Velho a Cuiabá levou mais de vinte anos para ser concluída, e a BR-364 só foi inaugurada em 1986, durante o Governo Figueiredo. Ressaltamos que, após a implantação da malha viária ligando Porto Velho a Guajará-Mirim, o Governo Federal decretou a interrupção dos serviços da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, o qual por pouco mais de seis décadas havia atendido às necessidades de transporte de carga e de passageiros entre esse trecho e os portos de Belém e Manaus. Já a construção da BR-319, ligando Porto Velho a Manaus afetou o transporte de mercadorias por via fluvial, fazendo-o decair.

nacional do minério, representando mais de 90% da produção nacional (Dall'Igna, 1995; Oliveira, 2003).

Foi a partir destes dois episódios: descoberta da cassiterita (estanho) e construção da BR-29, que se verifica uma efetiva alteração no quadro econômico e na composição populacional da região com a entrada de várias centenas de garimpeiros. Em termos percentuais, entre as décadas de 1960 e 1970 Rondônia teve o maior crescimento populacional da Região Norte e do Brasil (vide tabela 1). Com isso houve um novo impulso na economia regional. Entretanto, a atividade garimpeira sempre teve como característica a sazonalidade e mobilidade dos trabalhadores, e não se tornou diferente com a extração da cassiterita, conforme veremos a seguir.

4.- ESTANHO E DESENVOLVIMENTO SÓCIO ECONÔMICO DE RONDÔNIA

No final da década de 1950 foi descoberta a existência de minas de estanho em Rondônia. No início da década de 1960 a notícia dessa descoberta atraiu um enorme contingente de migrantes para a região, pois essa atividade absorvia um grande volume de mão de obra. Segundo Ari Miguel Teixeira Ott (2002:91), nessa mesma década “[...] cerca de 10 mil garimpeiros estiveram envolvidos na produção de cassiterita, número bastante expressivo para a época.”

A atividade extrativista provocava grande mobilidade dos trabalhadores, os quais não tinham a pretensão de permanecer na região, pois o sonho da maioria era enriquecer e voltar aos seus locais de origem. Por esta razão as tentativas do governo de estabelecer novas colônias agrícolas na região durante este período não lograram êxito. Por outro lado, com o incremento populacional ocorreu o aumento da demanda por gêneros de primeira necessidade e por outros produtos. Porém, a atração do ganho rápido exercida pelo garimpo impedia que a mão de obra presente na região se dedicasse às atividades agrícolas. A carência de gêneros mantinha a região dependente do comércio com as praças de Manaus e Belém, sendo os rios as principais vias de transporte das mercadorias.

De acordo com Jorge Coimbra de Oliveira (2003:232), até 1970 Rondônia produziu cerca de 70,6% de cassiterita em comparação com todo o resto do país para o mesmo período. Em 1970 a produção subiu para cerca de 93,2% da produção nacional. No mesmo ano de 1970, essa atividade respondeu por 50% da renda industrial total de Rondônia.

Entre o final de 1969 e o início de 1970 foi instalada em Porto Velho a Delegacia Especial do Departamento Nacional de Produção Mineral e a Província Estanífera de Rondônia e em 15 de abril de 1970 do Ministério de Minas e Energia, que estabeleceu várias medidas administrativas e determinou o fim da atividade “garimpeira” (Dall'Igna, 1995:57). Com tais medidas, abriram-se então as portas para a penetração do grande capital nesta atividade desarticulando-se a forma de produção anterior. Com a chegada desse capital houve uma desarticulação da forma de produção “garimpeira” e uma rápida retomada dessa produção pela lavra mecanizada. (Oliveira, 2003:232)

Luiz Gilberto Dall'Igna (1995:57-58) mencionou que o governo incentivou a participação da iniciativa privada nesse tipo de exploração. Com isso teve início diversas atividades de pesquisas e operações industriais. Conforme as suas informações, dentre os grupos empresariais que se estabeleceram participaram os seguintes: Brascan, British Petroleum, Cesbra, Patino, Englartht, Billinton, CIF, Itaú, Best, Dramim, Paranapanema e outros.

As mineradoras abriram novas estradas para escoar a sua produção. Essas estradas proporcionaram acesso aos pequenos colonos às áreas de mineração. Nesses locais surgiu uma espécie de ocupação espontânea que escapava ao controle dos órgãos governamentais, dificultando o domínio dessas áreas e das jazidas minerais, o que provocava diversos conflitos. Jorge Coimbra de Oliveira (2003:130-131) mencionou que naquela ocasião

O Estado procurou criar e garantir condições para o desenvolvimento capitalista na região, porém a existência de terras abundantes e vazias em Rondônia impedia que o Estado tivesse domínio sobre o processo de migração espontânea. O próprio capital mineral forneceu acesso a tais áreas.

O domínio que o grande capital passou a exercer sobre a mineração propiciou um novo arranjo nos grupos sociais que até então estavam envolvidos com essa atividade. Segundo Jorge Coimbra de Oliveira, “[...] isso trouxe efeitos negativos para o comércio local e para a maior parte dos garimpeiros na medida em que os grandes empreendimentos minerais romperam com a cadeia de fornecimento local de mercadorias.” Conforme ele explicou, isto ocorreu porque o grande capital nacional desenvolveu uma política própria de abastecimento. Esta não levava em conta os comerciantes locais, uma vez que os empresários compravam diretamente do centro sul do país as mercadorias de que necessitava.

A respeito dos efeitos sociais desta medida Luiz Gilberto Dall'Igna escreveu:

“Naturalmente que a desativação do garimpo causou sérios problemas de ordem econômico social, tendo em vista que a Portaria nº 195 pegou de surpresa todos os que se beneficiavam do mesmo, causando grande abalo financeiro quando muitas casas de comércio foram à falência e os jornais publicavam diariamente notificações e cobranças judiciais a pessoas físicas e jurídicas. Todos foram prejudicados de forma direta ou indireta, tal foram os efeitos da portaria rigorosamente cumprida pelo governo do estado e pelo exército, que se encarregaram de comandar a retirada dos garimpeiros. Além de sentirem-se perseguidos, os garimpeiros eram de fato marginalizados pelo comércio, agora que lhes era negado o outrora fácil crédito, e pelo governo, que não lhes oferecia qualquer assistência, até mesmo alguma orientação ou explicação”. (Silva: 1984; apud Dall'Igna, 1995:58).

É importante ressaltar que o interesse do governo brasileiro na exploração da cassiterita em Rondônia teve um efeito extremamente perverso. Primeiro, porque a decisão de proibir a atividade “garimpeira” foi tomada de forma abrupta. E segundo, porque a ordem foi cumprida com violência pelo exército, o qual expulsava os trabalhadores das áreas de mineração. Dall'Igna menciona que na época em que tal decisão foi tomada havia cerca de 4.000 garimpeiros trabalhando na região, mas apenas

1.400 foram admitidos para trabalhar nas empresas de mineração. Quanto aos demais, uns foram deportados de volta para as suas terras. Outros ficaram. E de outros não se sabe o que houve.

Jorge Coimbra de Oliveira (2003:232) comentou que pelo fato da economia da borracha se encontrar praticamente estagnada a alternativa econômica dos antigos donos de seringais foi o controle da exploração mineral em suas áreas. “Entretanto, com a chegada do grande capital, logo foram expropriados. Restou-lhes, então, apenas uma participação menor, porém não menos significativa uma vez que passaram a receber parcelas do montante apurado pelo grande capital através de Royalty.”

Ele destacou também que em determinado momento, essa subordinação dos antigos seringalistas tomou um novo aspecto. Devido à descoberta das minas de estanho se tornou comum a invasão de propriedades por um grande fluxo de migrantes, já que a exploração desta atividade até então ocorria de forma desordenada. Com o ingresso das grandes empresas, o controle das terras passou a sua responsabilidade, e os proprietários tiveram os seus lucros assegurados com a sua participação na renda do total da produção mineral apurada. (Oliveira, 2002:233)

Durante as nossas investigações no acervo da Biblioteca Pública Francisco Meirelles, tivemos a oportunidade de acompanhar uma série de notícias e manchetes publicadas tanto no jornal O Guaporé, quanto no jornal Alto Madeira fazendo referência aos fatos mencionados acima. Para piorar tal situação, conforme escreveu Luiz Gilberto Dall'Igna (1995: 57):

Nenhuma obra de fixação do homem ou de infra-estrutura foi realizada pelo governo ou pelas organizações beneficiadas com o garimpo. O minério era transportado por pequenos aviões monomotores, que utilizavam campos de pouso improvisados, e não era recolhido qualquer tipo de imposto. A incidência de malária, sobretudo de novembro a maio, atingia o surpreendente índice de 50% da população garimpeira.

Portanto, a mineração foi outra atividade econômica que compõe o quadro da exploração predatória do grande capital nacional e internacional em Rondônia. Ari Miguel Teixeira Ott (2002:96) foi ainda mais enfático do que Jorge Coimbra de Oliveira em sua avaliação sobre os efeitos desta atividade. Ele afirmou:

Ao privilegiar os grandes empreendimentos organizados conforme os ditames da modernidade, articulados à economia globalizada e capazes de exercer um efetivo domínio sobre a natureza, ao mesmo tempo, estas políticas, planos e projetos, deixaram as populações tradicionais amazônicas estacionadas em um crônico e secular processo de exclusão social, da mesma forma que não atingiram a arcaica estrutura política. A superposição dessas lógicas transforma a modernidade amazônica, adequadamente denominada por BRITO (1999) de “modernidade da superfície”, em mais um dos seus paradoxos.

Ainda a respeito da presença do grande capital na atividade garimpeira e das relações de exploração do setor pelas grandes empresas e pelos garimpeiros individuais, Jorge Coimbra Oliveira comentou:

É oportuno salientar que do início da década de 1970, com a expulsão dos garimpeiros, até ao final da década de 1980, com a retomada do garimpo viveu-se dois

momentos distintos para os capitais dos empreendimentos minerais. Num primeiro momento os governos militares garantiram condições extra-econômicas para ampliação do capital mineral e num segundo momento tal garantia deixou de existir. Em fins da década de 1980, os grandes empreendimentos minerais ficaram sem o apoio do aparelho de Estado. A partir daí as empresas minerais recuaram e reconfiguraram sua atuação, pois passaram a intermediar a compra de cassiterita dos próprios garimpeiros, contribuindo assim, para a reprodução de relações de produção não capitalistas. As empresas “reduziram ainda mais suas atividades operacionais e passaram a depender cada vez mais da produção garimpeira para suprir as necessidades das empresas de fundição do minério coligadas” (Dall’igna, 1994:29). Essa regressão das relações de produção capitalista na mineração em Rondônia não foi exclusivamente decorrente da falta de garantia extra-econômica para atuação das mineradoras, mas foi também fruto da queda dos preços internacionais do minério. A queda dos preços internacionais foi decorrente da sua oferta abundante, particularmente devido à falta do controle dos países produtores. O que por outros caminhos levava a questão do controle dos garimpos, com destaque para o de Bom Futuro em Ariquemes (RO). O livre acesso de trabalhadores a esse garimpo inviabilizou a exploração do capital de porte. A ilegalidade da comercialização e o contrabando de cassiterita proveniente do Garimpo de Bom Futuro, floresceu em grandes proporções a partir dos últimos meses de 1988. [...] O que estava em jogo em Rondônia era um processo de transformação do setor primário da economia, a modernização das suas relações de produção, particularmente no seio da atividade agropecuária. Isso, por sua vez, introduziu novos conflitos para os antigos e novos grupos sociais como seringueiros, seringalistas, garimpeiros, pequenos comerciantes locais, burocratas governamentais, colonos, posseiros, arrendatários e pequenos proprietários rurais (Oliveira, 2003:133).

Jorge Coimbra de Oliveira explicou que na década de 1980, com o processo de redemocratização da sociedade brasileira, e em decorrência deste fato, foram alteradas as bases de exploração mineral, sendo dada preferência às cooperativas garimpeiras, que passaram a ter prioridade na exploração mineral em relação à lavra mecanizada do grande capital. O garimpo do Bom Futuro é um exemplo dessa mudança. Esse fato, somado à descoberta de ouro em Rondônia, produziu uma nova corrida migratória, e a região passou a receber centenas de pessoas que diariamente chegavam com a expectativa de enriquecer ou de melhorar as suas condições de vida.

Neste período, apesar da importância da extração mineral no comportamento dos novos movimentos migratórios, de acordo com Antônio Cláudio Barbosa Rabelo (2004:177), a atividade não provou alteração dos investimentos do Estado para a ocupação e integração da região com base na expansão da fronteira agrícola. Portanto, o garimpo de ouro e de cassiterita não foram os únicos atrativos ao ingresso de migrantes em Rondônia durante o período de 1970 a 1990. As atividades agroextrativistas e agropecuárias também tiveram o seu poder de atração e foram fruto da intervenção governamental.

É importante lembrar mais uma vez, que essa mudança econômica expressava resultados das políticas iniciadas no período militar, mas elas trouxeram importantes

impactos ambientais. Quanto aos impactos sociais provocados pelo crescimento demográfico eles foram tremendos, graças à ausência de infraestrutura e de recursos para sanar as graves demandas por saúde, moradia, educação, saneamento básico, transportes, entre outros serviços básicos de bem estar social.

A seguir apresentaremos outras informações sobre os projetos governamentais de colonização, posteriores à década de 1960 e suas consequências políticas, econômicas e sociais.

5.- MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS PARA RONDÔNIA (1970/1990)

Nos itens anteriores vimos que com a exploração da cassiterita e com a construção da BR-364 unindo Rondônia aos centros “dinâmicos” da economia nacional, houve uma profunda transformação na ocupação do seu espaço territorial. Mas apesar do ingresso de muitos migrantes atraídos pelas atividades garimpeiras e agro-extrativistas, ao iniciar a década de 1970, Rondônia continuava sendo considerada um *espaço vazio*. Durante este período o Governo Federal intensificou as campanhas de divulgação da existência de terras “desocupadas” no Oeste brasileiro e que poderiam ser adquiridas por pessoas que desejassem colonizá-las (Amaral, 2005).

A grande transformação no modelo de inversão econômica da região apenas ocorreu a partir da implantação dos programas oficiais de colonização, os quais começaram a serem propagados no ano de 1970, quando o Instituto Nacional de Colonização Agrária - INCRA começou a assentar colonos na região. Os números apontados no quadro abaixo indicam o volume de crescimento demográfico havido em Rondônia entre as décadas de 1950 a 1970. Tal crescimento decorreu, principalmente, do extrativismo vegetal e mineral. Portanto, os índices de crescimento observado não estão associados aos efeitos dos planos de colonização executados pelo Estado brasileiro, diferentemente do que aconteceu no período seguinte.

QUADRO I
RONDÔNIA: POPULAÇÃO RESIDENTE – 1950-1970

1950	1960	1970
36 935	70 232	111 064

FONTE: Anuários estatísticos do IBGE.

A partir de 1970, além da abertura da BR-364, foram implantados cinco Projetos Integrados de Colonização (PICs) em Rondônia: Ouro Preto, Sidney Girão, Ji-Paraná, Paulo Assis Ribeiro e Padre Adolfo Rohl (Perdigão e Bassegio, 1992:170-171). Tais projetos tiveram um efeito extremamente impactante na região. Segundo Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004) os assentamentos ocuparam 2.559.107 hectares, representando 10,5% do território de Rondônia. Já a população foi multiplicada por cinco.

De acordo com os censos do IBGE, em 1970 a população de Rondônia era de 111.064 habitantes, em 1980 havia chegado a 491.025 habitantes, em 1991 atingiu o

elevado índice de 1.132.692 habitantes. Em 1980 Rondônia representava 2,12% em relação à população nacional e em 1990 já representava 4,76%.

QUADRO II
RONDÔNIA: POPULAÇÃO RESIDENTE – 1950-1991

1950	1960	1970	1980	1991
36 935	70 232	111 064	491.025	1.132.692

FONTE: Anuários estatísticos do IBGE.

Ao comparar as taxas de crescimento demográfico de Rondônia no mesmo período, Ari Miguel Teixeira Ott (2002:105), constatou que “[...] entre as décadas de 1950 a 1970 o crescimento médio anual da população foi de 8,9% e 5,9%, respectivamente, enquanto a década de 1970 e 1980 assistiria a um espantoso crescimento de 34,2% ao ano e, na década seguinte, o crescimento médio anual seria de 11,8%”. Ele comentou: “No caso específico de Rondônia ocorreu um aumento populacional por deslocamento e não por crescimento vegetativo”.

O quadro abaixo, produzido com números fornecidos por algumas instituições que mantinham contatos com os migrantes, como a Federação das Indústrias do Estado de Rondônia - FIERO e a Secretaria de Estado de Planejamento Econômico - SEPLAN, embora não sejam totalmente confiáveis porque não se baseiam em dados de controle absoluto, servem de ilustração para acompanharmos o processo migratório das décadas de 1970 e 1980.

QUADRO III
EVOLUÇÃO TOTAL DE MIGRANTES CADASTRADOS EM RONDÔNIA

1973	1978	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986
3.140	12.658	36.791	49.205	60.218	58.052	92.723	153.377	151.684	165.679
TOTAL: 783.527									

FONTE: CIM, Salvador. *O processo migratório de ocupação no Estado de Rondônia: visão histórica*. Caderno Primeira Versão: Universidade Federal de Rondônia, s/d:13.

Como é possível notar, os programas de assentamento fundiário modificaram completamente o quadro populacional de Rondônia. Na década de 1980 a população dobrou. Segundo dados do IBGE, em 1980 ela era de 2,12% em relação à população nacional e em 1990 representava 4,76%.

Além dos projetos de colonização, outro fator que atraiu migrantes para a região foi a transformação do Território Federal de Rondônia em Estado (1981). Este fato tornou necessária a implantação de todos os órgãos administrativos estaduais, e abriu a possibilidade de ingresso profissional na carreira pública aos profissionais de diversas

áreas. Some-se a isto a abertura do garimpo de ouro na região banhada pelo rio Madeira, a qual provocou a “corrida do ouro”.

Como bem observou Valdir Aparecido de Souza (2002), os militares tiveram um papel fundamental no desenvolvimento de todos os projetos já mencionados: construção das rodovias, projetos de colonização, plano de elevação de Rondônia a Território e depois a Estado. Eles estiveram à frente da administração do aparelho burocrático de Estado e dos órgãos de segurança nacional, e a eles foram creditadas as realizações modernizadoras que conduziram às principais mudanças sociais na região. Vejamos a seguir no que consistiu o projeto de expansão da fronteira agrícola de Rondônia.

6.- A EXPANSÃO DA FRONTEIRA AGRÍCOLA (1970-1990)

A intensa propaganda informando da disponibilidade de terras da União que poderiam ser adquiridas pelos colonos transformou Rondônia em um local de migração intensa. Como dissemos antes, na década de 1970 a sua população saltou de 111.064 habitantes para 491.025. Segundo os especialistas, a razão desse extraordinário crescimento demográfico se deve à execução do I Plano Nacional de Desenvolvimento – I PND na região, através do Programa de Integração Nacional – PIN e do Programa de Redistribuição de Terra e de Estímulo à Agro-Indústria do Norte e do Nordeste – PROTERRA.

O Plano Nacional de Desenvolvimento fundamentava-se na redistribuição de migrantes do Nordeste, que saíam da zona rural e das pequenas cidades e se dirigiam em grande volume para as regiões do Centro-Sul do Brasil como mão de obra desqualificada. A ideia era estimulá-los a se dirigirem para a Amazônia e para o Planalto Central, onde havia terra em abundância. A proposta do governo era ampliar a capacidade produtiva dessas áreas povoando-a com esses trabalhadores que eram indesejados nas regiões Sul-Sudeste, principalmente (Perdigão e Bassegio, 1992; Pinto, 1993; Amaral, 2005).

O INCRA foi o órgão do governo federal encarregado de executar os projetos de colonização de Rondônia. Sobre a atuação deste órgão Ari Miguel Teixeira Ott (2002: 104) comentou:

“Na década de 70, o INCRA estabeleceu dois modelos de assentamento no Estado: Projeto Integrado de Colonização – PIC e Projeto de Assentamento Dirigido – PAD. Foram abertos cinco PICs com área total de 1.759.521 hectares, nos quais foram assentadas 17.351 famílias, em lotes quadrados de 100 hectares, enquanto nos dois PADs foram assentadas 6.307 famílias em 799.586 hectares em lotes também quadrados que chegavam a 250 hectares (MIRAD/INCRA, 1984. 1985). Além do tamanho, variava para os dois modelos, a experiência prévia com agricultura e a disponibilidade financeira do colono, necessários no caso dos PADs (INCRA, 1977)”.

Os PADs eram destinados a agricultores com maior nível de capacitação profissional, experiência com a obtenção de crédito bancário e detentores de um mínimo de recursos financeiros. O INCRA era responsável pela seleção dos colonos, pela implantação da infra-estrutura física, loteamento e titulação. Já as demais etapas

relacionadas com a assistência técnica, comércio, saúde e educação eram responsabilidade de órgãos públicos dos três planos: federal, estadual e municipal.

Os PICs se destinavam aos produtores de baixa renda e sem terra, preferencialmente os que possuísssem maior força de trabalho familiar. O INCRA era responsável pela implementação da infra-estrutura, pela assistência técnica e creditícia, e também pelos setores de saúde e educação, assim como pela comercialização e organização dos trabalhadores em cooperativas. Portanto, as diferenças entre os projetos decorriam da oferta de infraestrutura, a qual tinha relação direta com o poder aquisitivo do colono (Perdigão e Bassegio; 1992, Ott, 2002; Link, 2008).

Os projetos de colonização dirigida foram efetivados nas décadas de 1970 e 1980. Rondônia foi a região da Amazônia Ocidental que contou com a maior incidência de Projetos Integrados de Colonização (PICs). Os técnicos do governo não previram o êxito da propaganda realizada por seus órgãos de divulgação e assim, o número de pessoas atraídas pelos mesmos superou todas as expectativas e prognósticos.

O modelo de colonização que foi mencionado anteriormente traduz uma perfeita racionalidade burocrática e pressupõe a existência de um eficientíssimo sistema de administração na condução dos projetos, conforme ressaltou o sociólogo Jorge Coimbra de Oliveira (2002). Porém, a execução dos projetos governamentais tenderam a não serem rigorosamente cumpridos em suas características originais. Especialmente porque eles foram concebidos sem conhecimentos prévios a respeito dos espaços e gentes onde seriam aplicados. Não surpreende que os resultados alcançados com a execução dos mesmos tenham escapado à sua elaboração racional e de gabinete.

De todas as situações que fugiram à racionalidade burocrática, a mais imprevisível e de difícil resolução foi o processo de migrações *não dirigidas*. Assim, um afluxo volumososíssimo de migrantes sem terra adentrou a região e se situou às margens dos projetos oficiais. A princípio foram loteados terrenos para esses migrantes dentro da mesma proposta dos PICs. Porém, como os migrantes continuavam a chegar, a Secretaria de Agricultura, responsável pela administração dos projetos de assentamento, começou a ter dificuldades para atendê-los, mesmo porque inicialmente eles não tinham nenhum programa para trabalhadores sem terra e sem recursos financeiros para investir na terra.

Essa segunda grande onda migratória para Rondônia foi constituída de pequenos produtores agrícolas, minifundistas ou sem-terra, além de técnicos, profissionais liberais e prestadores de serviços diversos. A quase totalidade desses migrantes entrou por via rodoviária no Estado (Ott, 2002:105).

A pressão por terras e a migração desordenada levou o INCRA a inaugurar vários novos projetos de assentamentos para a região, os quais foram chamados de Projetos de Assentamento Rápido - PAR. Com este programa o governo se comprometia a distribuir pequenos lotes de terras aos migrantes. Os lotes mediam cerca de 50 hectares e não contavam com nenhuma infraestrutura, nem sequer vias de acesso aos mesmos. Começa aí, uma triste e amarga história para os migrantes que se enquadravam no perfil destes projetos. Para se apropriarem das terras e nelas se manterem eles mesmos abriam picadas na mata, frequentemente a facção. Depois sucedia

dificuldades relacionadas aos processos de cultivo e comércio da produção, como falta de financiamento e vias de escoamento. Isso para referirmos apenas aos problemas mais evidentes.



Figura 6 - Migrantes em busca de terras doadas pelo INCRA.

Fonte: SILVA, Amizael Gomes. *Conhecer Rondonia*. Porto Velho: ABG, 1999:117).

Contrapondo-se à opinião de alguns especialistas em desenvolvimento regional que afirmam que os projetos desenvolvimentistas fracassaram em virtude dos aspectos negativos relacionados à sua execução e aos seus efeitos, ao avaliar o desempenho dos projetos de colonização implantados pelo Governo Juscelino Kubitschek e continuado pelo Regime Militar, Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2004:287) apresenta opinião distinta em suas apreciações a este respeito. Ele afirma: “[...] os projetos de desenvolvimento iniciados com a SPVEA e continuados pelos militares não fracassaram”. O seu argumento principal foi o de que o incremento populacional, que era parte integrante das políticas para a região, teve êxito; e que entre os anos 1970 a 1985, com os projetos de colonização e a produção mineral, houve uma elevação de 0,1% para 0,5% da participação de Rondônia no PIB nacional.

Em 1992 ocorreu uma série de denúncias contra as políticas do governo federal para a região. Na época, o então governador de Rondônia, Jerônimo de Garcia Santana (1992:42) fez a seguinte declaração:

“A vinda de migrantes sem vocação para trabalhar na lavoura ou que receberam terras improdutivas do INCRA, fez com que centenas de famílias deixassem a área rural e procurassem nas cidades os meios de sobrevivência. O excesso de desempregados em busca de um teto para morar trouxe sérias dificuldades à administração estadual, que apesar dos esforços e busca de alternativas para atenuar o problema de moradia dos migrantes, viu-se obrigada a investir na criação de novos bairros na capital. A medida reclamou por outro lado, a realização de obras e programas assistenciais e um dos efeitos, nem sempre previsto no desenvolvimento desses programas resultou no círculo de paternalismo, do qual se valem até hoje muitos carentes”.

O aumento exponencial da população residente em Rondônia causou uma enorme quantidade de problemas. Como dissemos antes, o governo perdeu o controle sobre as migrações e sobre o impacto de seus efeitos na sociedade. Os migrantes sem residência montavam acampamentos ou construíam habitações precárias, tanto no campo quanto nas cidades. A partir daí eles passavam a conviver com a falta de saneamento básico e de energia elétrica, e a padecer doenças como a malária e a febre amarela. Também sofriam de escassez e mesmo falta de medicamentos e alimentos.



Figura 7- Bairro Floresta

Fonte: *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 de março de 1984.

A estes episódios, vieram se somar outros. Com o movimento de migração espontânea e desorganizada, tanto as terras da União quanto as de proprietários particulares começaram a serem invadidas. E o pior, algumas áreas foram vendidas por empresas imobiliárias que não tinham amparo legal para fazê-lo.³² Isso gerou uma gama enorme de conflitos fundiários entre os novos e antigos ocupantes, tanto nas zonas rurais quanto nas zonas urbanas.



Figura 8 - Área de invasão (Bairro São Sebastião)

Fonte: *Alto Madeira*. Porto Velho, 16 de abril de 1983.

Outro gravíssimo problema enfrentado, principalmente pelos pequenos produtores: até o final dos anos 1970 poucos haviam recebido os títulos definitivos das terras. Sem esse título a maior parte dos trabalhadores rurais ficava impossibilitada de terem acesso aos créditos para investirem na agricultura, pois os bancos exigiam deles garantias para liberar os financiamentos.

³² O caso mais famoso ocorreu em Presidente Médice e se tornou conhecido como “Caso Melhorança”, o qual repercutiu porque resultou em assassinatos de trabalhadores rurais no começo da década de 1980. (Link, 2007:187)

Além disso, houve também outro problema: um número muito grande de lotes foi distribuído em terras que não possuíam água ou mesmo em terreno infértil, o que impossibilitava o cultivo e a permanência dos colonos nos lotes. Toda essa conjuntura colocou muitos migrantes numa situação de penúria ou de absoluta miséria e levou muitos deles de volta à estrada, reiniciando o movimento de deslocamento para outras áreas, preferentemente urbanas.

Para entender um pouco o horizonte das estratégias relacionadas às políticas fundiárias e aos projetos de colonização implantados pela União é preciso levar em conta a seguinte informação fornecida pelo próprio governo de Rondônia:

O INCRA tem encontrado dificuldades extremas para determinados casos, pois, pelas leis que regem o domínio das terras da União estas só podem ser regularizadas até 3.000 hectares, quando situados ao longo de rodovias ou em faixa de fronteira. Isto vai contra o interesse de grandes companhias de colonização e de empresas agro-pastoris ou madeireiras, desejosas de se instalar no Território. A atuação do INCRA não é compreendida por estes empresários que consideram a legislação, para a área da Amazônia, como um entrave ao crescimento da economia agrária, a qual, segundo eles, só se realizará com a instalação de grandes projetos agro-pastoris e madeireiros (Gov. de Rondônia, 1976:73).

Em vistas das condições inóspitas da região, muitos colonos desistiram do sonho da propriedade da terra, venderam os seus lotes aos grandes proprietários e migraram para as cidades. Estas não possuíam a infraestrutura necessária para recebê-los. E assim, na zona urbana eles também enfrentariam outros problemas: falta de postos de saúde e hospitais para tratarem as suas doenças, falta de moradias, falta de escolas para as crianças e os jovens, e muitos outros. Desta maneira, muitas vilas e cidades que se constituíram na décadas de 1970 a 1990 e/ou que cresceram “da noite para o dia”, em princípio, não podem ser avaliadas como locais de riqueza e de prosperidade pela simples razão de atrair os migrantes.

Diante das dificuldades para atender às demandas dos migrantes, no final da década de 1970 teve início outro projeto de colonização: O POLONOROESTE.

Este novo projeto não tinha como horizonte os pequenos colonos e sim os médios e grandes proprietários rurais. Porém, conforme esclareceu Jorge Coimbra de Oliveira (2004:179), o que não mudava era a perspectiva político ideológica das *burocracias elitizadas* do território, as quais “[...] tirarão proveito para implementarem uma política clientelística e de cooptação de atores sociais com vistas a um modelo *desenvolvimentista* [...]”. Nesta perspectiva, privilegiaram-se projetos agropecuários e industriais de grupos econômicos nacionais e estrangeiros, os quais receberam incentivos fiscais dos órgãos responsáveis pelo desenvolvimento da Amazônia.

Como o crédito era o principal instrumento da política agrícola, conforme esclareceu Jorge Coimbra de Oliveira (2003:151):

[...] os produtores menos capitalizados foram relegados a terras menos férteis, utilizando práticas tradicionais e explorando a mão de obra familiar para produzir um pequeno excedente comercializado nos mercados urbanos, onde o baixo poder de compra das massas garantiam preços também baixos.

Apesar das dificuldades mencionadas, o processo de integração econômica de Rondônia à nação alterou o modelo de exploração praticado na região, diversificando-o. Neste sentido, surgiram novas atividades econômicas e expandiu-se a lavoura, o extrativismo vegetal e mineral, bem como a pecuária. Porém, predominaram o extrativismo mineral e a agricultura como principais atividades do setor primário. Além disso, a ocupação da região, que por dezenas de décadas havia se concentrado ao longo dos rios, mudou. Isso aconteceu porque a distribuição populacional ocorreu nas áreas e no entorno dos projetos de colonização do governo, os quais ficavam situados ao longo da BR-364. Outra mudança importante foi o aparecimento de novos grupos sociais.

O aumento da população, as novas atividades econômicas surgidas, a presença de um mercado consumidor de nível econômico mais elevado representado pelos técnicos, militares e administradores que aí se estabeleceram, foram fatores que estimularam o desenvolvimento do movimento comercial e financeiro do Território (Gov. de RO, 1976:14).

A despeito do baixo poder aquisitivo da população em geral, graças aos incentivos do governo e ao crescimento demográfico, conforme vimos demonstrando até agora, houve uma revitalização das atividades econômicas. Várias firmas comerciais foram abertas a partir da década de 1960, a maior parte delas se instalou em Porto Velho, Guajará Mirim e Vila Rondônia (atual Ariquemes).

Para exemplificar podemos dizer, de acordo com diagnóstico do Governo do Estado, das 31 firmas que em 1972, instalaram filiais em Porto Velho, 10 tinham sedes sociais na metrópole paulista e 4 no Rio de Janeiro. Das 12 empresas de mineração que atuavam no Território, 6 tinham sede no Rio de Janeiro (gov. de Rondônia, 1976:131).

A grande alteração que aconteceu como consequência dos planos desenvolvimentistas foi o deslocamento do eixo de fornecimento das mercadorias como fica evidente nas informações abaixo:

A expressiva participação do Sudeste no abastecimento do comércio do Território é patenteada pelo significativo número de vezes em que aparece citado pelas firmas comerciais dos três núcleos urbanos. Assim, enquanto a pesquisa revelou para Porto Velho mais de duzentas referências à aquisição de mercadorias nas praças do Sudeste, as demais Regiões apresentaram números bem inferiores, tal seja o caso da Região Norte que apareceu citada apenas 49 vezes (Manaus e Belém). A mesma situação se repete em Guajará Mirim e vila Rondônia, valendo salientar que nesses dois casos a Região Norte apareceu com números inferiores à Região Sul. Nesse intercâmbio comercial entre Rondônia e o Sudeste sobressaem as duas metrópoles nacionais – São Paulo e Rio de Janeiro, especialmente a primeira. Dessa forma das 229 vezes em que o Sudeste aparece mencionado pelas firmas comerciais de Porto Velho, 84% se refere aquelas metrópoles. O mesmo fato se observa em relação a Guajará Mirim e vila Rondônia. Essa relevante participação do Sudeste no abastecimento do comércio de Rondônia se manifesta em relação aos diversos tipos de mercadorias que aí chegam, seja confecções, tecidos, calçados, armarinhos e bijuterias, seja móveis e eletrodomésticos, ou máquinas, motores, material de construção, auto-peças, ou ainda medicamentos e perfumaria, ou estivas e bebidas, embora em muito menor escala esses

itens sejam também adquiridos em outras regiões. Nesse particular, pode ser salientada, entre outras mercadorias a importação de derivados de petróleo e cimento procedente de Manaus (Gov. de Rondônia, 1976:119-120).

É importante salientar que os dados do IBGE para a década de 1970 revelam que a maioria dos comerciantes era constituída por pequenos empresários com limitado capital de giro. A maior parte das transações comerciais era feita a varejo, o que representava 74% das vendas dos estabelecimentos que operavam com esse tipo de serviço.

Outro setor que revela o predomínio das regiões centro-sul na economia rondoniense são as redes bancárias. Na década de 1970 vieram se instalar em Rondônia bancos privados paulista, mineiros e paranaenses. Porém, o maior número de empréstimos era realizado no Banco da Amazônia, pois este tinha como objetivo contribuir para desenvolver a região.

Há outra mudança que não podemos deixar de mencionar: o reordenamento do espaço de Rondônia, pois o crescimento demográfico e as atividades produtivas e comerciais afetaram de modo significativo as funções e posições ocupadas pelos núcleos urbanos. Guajará Mirim, por exemplo, que até a década de 1970 era a segunda cidade mais povoada e com maior número de atividades comerciais, estando atrás apenas da capital, Porto Velho, perdeu essa posição na hierarquia das cidades mais importantes de Rondônia. Porto Velho, em virtude da atuação das forças políticas e econômicas, manteve a sua posição de cidade mais povoada do território, concentrando 69% da sua população urbana na década de 1970.

No mesmo período houve o crescimento demográfico das antigas vilas situadas no trecho percorrido pela BR-364, e também surgiram muitos outros novos aglomerados humanos que deram origem a novas vilas e cidades. Quanto à natureza, as matas foram derrubadas para dar lugar aos pastos, à soja e a outros gêneros da produção agrícola.

Com o aparecimento das novas atividades econômicas, houve necessidade de abrir firmas comerciais para gerenciar os negócios e também ampliar ou criar órgãos federais para administrar e controlar os novos mercados. Isto exigiu a mobilização de mão de obra. A ampliação dos negócios e dos setores públicos atraiu a iniciativa privada para a abertura de novos ramos nos setores de prestação de serviços. Essas alterações socioambientais nos levaram a indagar: Qual era o perfil socioeconômico dessa população?

Na década de 1970, segundo os dados do IBGE, pouco mais da metade da população de Rondônia era alfabetizada, sendo que o setor primário absorvia 69,9% da mão de obra não alfabetizada. Da mão de obra empregada no setor industrial, 39,3% não possuía qualquer grau de escolaridade. Quanto ao nível de renda, 46,4% da população recebia até 1,5 salários mínimos e 42,0%, 2,5 salários mínimos; 8,8% recebiam até cinco salários mínimos e apenas 2,8% recebiam salários acima deste valor (Gov. de Rondônia, 1976:14-15). Assim, o quadro social rondoniense apresentava elevada concentração de renda e a maior parte da população era formada de pobres urbanos, analfabetos e semialfabetizados.

Mesmo tendo havido o aumento da oferta de bens e serviços, é necessário ressaltar que em Porto Velho surgiu uma ampliação sem precedentes de zonas periféricas entre as décadas de 1970-1990. A cidade se caracterizava por falta de energia elétrica, calçamentos, esgotos, transportes públicos, água encanada e de muitos outros serviços básicos de urbanidade. Além disso, conforme ressaltado no compêndio *Conheça Rondônia* (Gov. de Rondônia, 1976:132) não havia uma estruturação nítida dos bairros, segundo o conteúdo social.



Figura 9 - Bairro Areal

Fonte: *O Guaporé*. Porto Velho, 20 de maio de 1978, p. 1.

As mudanças nas características socioeconômicas de Rondônia, somadas às demandas de todos os grupos e classes sociais pouco a pouco gerou exigências e insatisfações na arena política regional e estas produziram tensões que eram atribuídas à inoperância e ausência do governo federal na resolução dos problemas produzidos pelos impactos dos projetos desenvolvimentistas do próprio governo federal porque eles não levavam em consideração a realidade local.

Politicamente, o fato de Rondônia permanecer na condição de Território era visto como um entrave na resolução dos graves problemas sociais e econômicos da sociedade local, isto porque em razão desta condição, os governadores da região não podiam contar com os auxílios e subvenções que o governo federal oferecia a determinados setores públicos para atender as demandas da sociedade.

Nesse contexto, como disse Jorge Coimbra de Oliveira (2003:179): “O que estava em jogo era a própria governabilidade do Território. [...]. O próprio governo do território não tinha a mesma capacidade de mobilização de recurso do que o INCRA, a sua capacidade de intervenção era diminuta frente a tal órgão”. A este mesmo respeito Ari Miguel Teixeira Ott (2002:112) comentou: “[...] por essa época o cargo de Superintendente do INCRA no Território era mais disputado e significava mais poder do que o cargo de Governador, ambos de livre indicação do governo federal”.

Esse fato causava mal-estar e gerava contendas e rivalidades políticas. Além disso, por essas alturas, o quadro de desenvolvimento socioeconômico da região havia

se tornado incompatível com a sua condição político-administrativa de território. Isto provocou a constituição de grupos de interesses que estabeleceram composição de forças para fortalecer politicamente a região por meio da sua elevação à condição administrativa de Estado.

Na época os grupos de pressão liderados pelas elites burocráticas do governo e dirigentes dos partidos políticos, principalmente os de oposição (MDB), queixavam-se de que havia unidades administrativas do país com uma densidade demográfica menor do que a de Rondônia e que recebia maior montante de verbas do Governo Federal destinados, por exemplo, à saúde e habitação. E apesar de Rondônia possuir uma situação social impar, os governadores não tinham força política para negociar no Planalto Central junto ao governo, já que praticamente não possuíam representação na bancada federal, que era onde aconteciam os principais acordos e negociações de verbas para aplicação nos estados e territórios. Ao mesmo tempo a população reclamava por assistência social, e os pequenos e médios empresários reivindicavam serviços de assistência técnica e financeira, entre muitos outros (Santana, 1979 e 1992; Ott, 2002; Oliveira, 2004; jornais de circulação local).

O desenvolvimento socioeconômico trouxe novos desafios e novas políticas intervencionistas. Dentre eles o de dotar Rondônia de um eficiente aparelho burocrático e superar a carência de produção energética para finalmente atrair os capitais externos e construir o parque industrial e o desenvolvimento dos setores secundários e terciários para que Rondônia pudesse prosseguir a sua marcha em direção ao *progresso* e à *modernidade*.

Assim, no final da década de 1970, Rondônia caminhou rumo a uma mudança radical nas suas estruturas políticas, em função das enormes mudanças sociais e econômicas que se acumularam ao decorrer dessa mesma década. Essas mudanças, somadas a outras que se processavam no cenário político nacional levou os grupos políticos locais e externos a encampar um projeto que propunha a transição de Rondônia da condição de Território para Estado.

Tal aspiração se concretizou no início da década de 1980, quando o Território de Rondônia foi elevado a mais um Estado da União (1981). Nessa década o aparelho burocrático de Estado de Rondônia passou por um processo de formação, pois foram criadas varias instituições que tinham que implantar os programas de desenvolvimento da região, como o POLONOROESTE, por exemplo. E também, os órgãos da administração estadual, inclusive a Assembleia Legislativa. No entanto, não existiam funcionários capacitados nem para ocupar os novos cargos e nem para oferecer os treinamentos específicos aos funcionários que seriam contratados para atuar nessas instituições. Este fato atraiu um novo contingente de migrantes. Este novo contingente tinha um perfil diferenciado daqueles dos anos 1970, pois era composto de trabalhadores que se dirigiram à zona Urbana, possuíam instrução técnica de nível secundário e universitário, e com pretensões de ocupar os novos postos de trabalhos necessários à implantação do novo Estado, já que todos os órgãos estaduais seriam criados. Portanto, abririam a possibilidade de ingresso profissional na carreira pública em diversas áreas.

Rondônia viveu então um elevado índice de crescimento econômico e demográfico, com a intensificação do processo migratório. Os novos migrantes que ocupavam grande parte dos “espaços vazios” do Estado e fazia surgir novos núcleos populacionais, rapidamente transformados em cidades. Por outro lado, diversas empresas instalavam-se no Estado, o qual despontava como verdadeira potência econômica regional, com vocação mineral e, sobretudo, agrícola (Oliveira, 2003:275).

Jorge Coimbra de Oliveira chama igualmente atenção para o fato do Governador Jorge Teixeira (1979-1982) implementar obras de infraestrutura em todo o Estado, organizando o Poder Executivo através das Secretarias de Estado, de companhias de economia mista, do agente financeiro estadual, e do Poder Judiciário, com a pretensão de obter o apoio das lideranças políticas regional e reverter a tendência do eleitorado local de votar no PMDB.

O perfil socioeconômico de Rondônia continuou se transformando. O extrativismo vegetal deixou de ser a atividade principal, sendo substituída pelas atividades do setor agrícola e agropecuário. Entre as décadas de 1970 e 1980, a produção agropecuária saltou para 70,3%, enquanto o extrativismo vegetal passou de 44% para 11%. E toda essa dinâmica econômica estava concentrada em áreas localizadas ao longo da BR-364. Esse fato teve uma importância impar no destino político de Rondônia a partir da década de 1980, pois aí se concentrou o maior eleitorado da região e foi nas cidades situadas às margens ou nas imediações desta rodovia que emergiu importantes lideranças políticas que definiu os destinos da região nas instâncias governamentais nas décadas seguintes.

Em setembro de 1984, com a presença do então Presidente da República João Batista Figueiredo, a BR 364 finalmente foi concluída e inaugurada. A facilidade de acesso promovida pela nova rodovia estimulou a chegada de novas levas de migrantes, principalmente do sul e sudeste. Diferentemente do que ocorreu em anos anteriores, muitos destes novos migrantes se dirigiam aos centros urbanos para ocuparem postos de trabalho nos novos órgãos do governo. Mas algo não mudou: a exploração e exportação das riquezas humanas e naturais, e a manutenção de uma pobreza que se tornou crônica.



Figura 10 - BR 364 / Ano de 1984

Fonte: *Alto Madeira*. Porto Velho, 25 de janeiro de 1984.

Vale destacar que apesar de todas as transformações que mencionamos, no início dos anos 1980, o poder aquisitivo do mercado local era pequeno, as atividades produtivas do setor secundário incipientes e as tecnologias utilizadas nas atividades extrativistas vegetais arcaicas. O preço dos fretes e as distancias encareciam os produtos, desestimulando o seu beneficiamento e a sua comercialização. Praticamente inexistiam indústrias e as poucas que havia apenas atendiam ao mercado consumidor local.

Nesse período era comum o atraso na folha de pagamento dos funcionários dos órgãos públicos e isso gerava muitos entraves econômicos, especialmente na capital, Porto Velho, onde havia uma maior concentração de servidores. Os estabelecimentos comerciais em geral eram de pequeno porte e empregavam uma quantidade reduzida de pessoas. Além disso, quase toda a matéria-prima era importada de outras regiões. Em vista disso, nas décadas de 1980/1990, Porto Velho era uma cidade com uma economia dependente dos contracheques do funcionalismo público.

Vejamos a seguir como foi o processo de transição administrativa de Rondônia de Território a Estado e o que isso representou no processo de desenvolvimento das estruturas de poder e organização da sociedade.

7.- A ORGANIZAÇÃO POLÍTICO ADMINISTRATIVA: DE TERRITÓRIO FEDERAL DO GUAPORÉ A ESTADO DE RONDÔNIA

Ao decorrer deste capítulo vimos que a partir da década de 1970, Rondônia passou a ser contemplado com um maior número de projetos, sobretudo de colonização oficial, do que outras regiões da Amazônia. Jorge Coimbra de Oliveira (2003:87-123) afirmou que essa posição diferenciada de Rondônia em relação aos demais territórios decorreu tanto de fatores de ordem política como de ordem econômica. Segundo ele, o Território de Rondônia foi entregue à administração do Exército desde a instalação do Regime Militar, havendo por isso uma maior identidade entre os administradores do Território de Rondônia e o governo central, também sob o comando do Exército. Ele destacou que a burocracia elitizada de Rondônia era composta por egressos dos quadros do Exército, o que explica o fato desse território ter recebido mais projetos governamentais do que os demais.³³

A condição administrativa de Território admitia a interferência do governo central nas determinações das políticas e projetos locais. Como Território, não existia em Rondônia uma Assembleia Legislativa Estadual e o Governador, que legislava por Decretos, era nomeado ou exonerado de acordo com as conveniências do governo federal. Administrativamente os governadores do Estado estavam vinculados ao extinto Ministério do Interior (Art. 39 do Decreto-lei nº 200 de 25 de fevereiro de 1967).³⁴ Isto

³³ De 1970 até junho de 1973, foi instalado três novos projetos de colonização: Ouro Preto, Sidney Girão e Ji-Paraná. Já os demais territórios não contaram com qualquer novo projeto durante esse período.

³⁴ Para deixar mais clara a gestão burocrática dessa forma de organização política, é importante informar que: “[...] a administração do Território envolvia um Governador e

significa que o fato do governo de Rondônia ser subordinado ao Ministério do Interior dava mais agilidade no encaminhamento de programas de desenvolvimento; e que ele não enfrentava oposição local, pois não havia canais de representação política, já que nos territórios federais inexistia o poder legislativo estadual e judiciário.

Com isto, havia uma grande concentração de poder nas mãos dos governadores dos territórios, embora eles fossem vinculados ao Ministério do Interior. A maior parte dos governadores, por serem egressos das Forças Armadas, possuía maior autonomia frente aos demais órgãos federais.

De acordo com Jorge Coimbra de Oliveira (2003:178,179):

“Essa peculiaridade do Território conferia a elite burocrática um papel político específico, pois a região administrativa era o lócus privilegiado de representação de interesses. A relação entre a esfera política e o domínio econômico era marcada pela predominância da primeira que impunha um programa de modernização. Pois, a existência de um atraso relativo das relações de produção capitalista em Rondônia fez com que o Estado chamasse para si o processo de modernização dessa região, porém numa situação em que eram praticamente inexistentes tais grupos sociais. Isso dava ao aparelho de Estado um elevado grau de autonomia frente às forças políticas locais. Neste contexto o INCRA e o Departamento Nacional de Produção Mineral - DNPM foram algumas das instituições que desempenharam tal papel”.

Embora Rondônia gozasse de grande espaço na máquina administrativa da União, não possuía capacidade institucional para responder às demandas da sua população, justamente por se tratar de um território.

Estudiosos das políticas de colonização e dos planos de desenvolvimento socioeconômico de Rondônia afirmam que as suas carências econômicas e burocráticas começaram a serem solucionadas à proporção que essa unidade territorial foi entrando na contabilidade da política nacional. Neste aspecto, algumas dificuldades foram contornadas, como fortalecer a sua capacidade institucional através da criação de órgãos como a Companhia de Desenvolvimento Agrícola de Rondônia - CODARON e também levar Rondônia a constituir-se numa nova unidade estadual da federação, pois com isso ela proporcionaria sustentação política-eleitoral ao regime militar.

Jorge Coimbra de Oliveira mencionou que em Rondônia, as instâncias administrativas do aparelho de Estado eram foco de disputas políticas, e que essas disputas eram mais aguerridas nos órgãos públicos que detinham maior poder, tais como o INCRA, por causa da dependência dos colonos ao mesmo já que eles dependiam deste órgão para obter a legalização e a titulação das áreas ocupadas. Sem tais títulos o acesso

seus auxiliares. O governador era nomeado pelo Presidente da República por indicação do Ministro do Interior após aprovação no Senado. A administração do Território dispunha de um Conselho Territorial que tinha todos os seus membros nomeados pelo Ministro do Interior da seguinte forma: dois de livre escolha do Ministro, um por indicação do órgão de desenvolvimento regional atuante na área, um por indicação do governador do Território. O propósito do Conselho era integrar as diversas instituições que atuavam na região. O governador também dispunha de um órgão de assistência direta, ou seja: uma assessoria de planejamento e coordenação, conforme art. 25 desse mesmo decreto-lei.” (Oliveira, 2003:88)

ao crédito agrícola ficava prejudicado. “Assim, até 1977, somente uma pequena parte dos colonos recebeu títulos definitivos. O que praticamente deixava uma grande margem de colonos sem possibilidade de acesso ao crédito para investimento em culturas perenes” (Oliveira, 2003:149-150). Ao analisar a formação das elites burocráticas de Rondônia ele fez a seguinte avaliação:

Essa perspectiva não era exclusiva, pois existia também um conjunto heterogêneo de distintos grupos sociais, tais como: pequenos comerciantes, o grande capital mineral e sua respectiva burocracia, funcionários públicos que foram atraídos com a expansão da máquina administrativa do Estado. Esses novos atores surgiram do dramático processo migratório que compôs um novo quadro de tensões sociais em Rondônia. Do ponto de vista político, no entanto, todos atores não dispunham de canais tradicionais de representação apesar de alguns deles possuir suas organizações, sindicatos e outras formas de associativismo, mas mesmo assim, tais formas coletivas de representação tinham pouca capacidade de mobilização. Existia um Conselho Territorial, porém tal conselho não incorporava as forças sociais locais. [...] Todos os seus integrantes eram biônicos (Freitas, 1991:53). Diante da ausência de uma arena política tradicional, a via do *lôcus* administrativo era a única via possível para os diversos grupos sociais articular seus interesses. O governo do Território tinha uma enorme autonomia frente aos grupos sociais locais, pois seu poder não derivava da composição de frações desses grupos e sim de uma coalizão política a nível nacional. O que existia era proeminência quase que absoluta do poder político nacional, que era exercido localmente por intermédio do governador do Território a despeito dos grupos locais. Do ponto de vista econômico não existia forças produtivas em Rondônia que constituísse grupos sociais que, por sua vez, conseguisse intervir politicamente nos rumos da administração do Território. (Oliveira, 2003:179)

No final do Governo Médici (1974) o regime militar começou a perder votos junto ao eleitorado. Em seu estudo Jorge Coimbra de Oliveira (2003:76) menciona que nas eleições de 1974 o MDB, partido de oposição ao governo, recebeu 4 milhões de votos a mais que a ARENA nas vagas para o Senado. Segundo ele, essa primeira grande vitória do MDB foi resultado do acesso deste partido aos meios de comunicação, como a televisão e o rádio. Além disso, nas regiões mais desenvolvidas e nos estados do sul e do Centro-sul, confirmou-se o quadro de maior força do MDB nas eleições seguintes (1978), enquanto a ARENA preservou sua forte influência nos estados menores do Norte e Nordeste, onde caciques e burocratas locais podiam desenvolver um sistema de clientelismo político. É neste contexto, de perda de fôlego eleitoral do partido do governo, que tomou corpo a perspectiva de transformar o antigo Território Federal de Rondônia em um novo Estado da federação.

Com a nomeação do coronel Humberto da Silva Guedes para o cargo de governador do Território Federal de Rondônia, em 1975, o projeto adquiriu consistência. A indicação desse militar pelo presidente da República, Ernesto Geisel, teve como finalidade preparar politicamente o Território para transformá-lo em Estado ainda em sua gestão.

Ao analisar as políticas de Estado para Rondônia durante esse período, Jorge Coimbra de Oliveira alerta que tal projeto, apesar de ter uma motivação derivada da contabilidade de apoios políticos para a base de sustentação do regime militar, também encontrou terreno fértil do ponto de vista do dinamismo econômico na região. Ele destacou que enquanto o resto do país caminhava para uma estagnação econômica, Rondônia se constituía numa alternativa de mobilidade social graças à abertura efetiva da BR-364, à adoção da agricultura como modelo econômico e aos projetos de assentamentos e de colonização executados pelo INCRA, os quais facilitaram as correntes migratórias e o povoamento do espaço de Rondônia. Tudo isso representava um saldo positivo do ponto de vista da propaganda política do Governo Federal no país.

Por outro lado, a partir do momento em que se desenvolveu um agressivo processo migratório para Rondônia ocorreu também um enorme incremento de demandas. Neste contexto, a tradicional máquina administrativa do território não tinha como dar conta das mesmas (Santana, 1979). Daí surgiu a percepção de que era preciso aperfeiçoar os mecanismos institucionais de intervenção governamental no território. Inicialmente foi promovida uma reforma administrativa que ampliou as secretarias de Estado. Neste sentido houve uma reestruturação interna da Secretaria da Agricultura e a ampliação de seus quadros técnicos com aproveitamento dos que já moravam na região. Porém essa reforma foi insuficiente, já que as demandas dos colonos continuavam a transcender em muito a capacidade do aparelho de Estado (Oliveira, 2003:192).

Para sanar os problemas provocados pela incessante migração a elite dirigente pensava que estes só poderiam ser enfrentados mediante uma ampla ação governamental, que procedesse a uma intervenção planejada, organizasse a ocupação e promovesse o desenvolvimento. Ari Miguel Teixeira Ott (2002:112) afirmou: “O POLONOROESTE foi o grande projeto governamental para dar solução ao problema, o qual seria implementado com recursos tomados de empréstimo ao BIRD.”

De acordo com Jorge Coimbra de Oliveira, a máquina governamental em Rondônia não tinha um desempenho institucional satisfatório em função da transitoriedade de seus quadros, e, sobretudo, da debilidade de sua capacidade técnica. Isso fazia com que o vazio que existia na coordenação do programa não fosse preenchido por um corpo técnico burocrático com conhecimento da máquina administrativa, simplesmente porque inexistia tal quadro. Em vistas disto, “[...] inicialmente tomou a frente dessa coordenação, alguns elementos de uma reduzida elite burocrática agregados em torno da CODARON.”

Assim, num relatório de avaliação dos programas de desenvolvimento para a região consta que “[...] a coordenação do POLONOROESTE não tinha força política suficiente para exercer a função [...]” e que esta era exercida pela CODARON. Um dos problemas apontados para esse desvio foram os entraves administrativos, especialmente no tocante a execução das ações. Como exemplo menciona-se que em quatro anos a Coordenação Estadual do POLONOROESTE teve quatro coordenadores (DIAGNÓSTICO ADMINISTRATIVO, 1985:1-2, apud. Oliveira, 2003:209). Conforme foi esclarecido,

O aparelho de Estado em Rondônia vivia um processo de formação, estava sendo criadas varias instituições que simultaneamente tinham que implantar tal programa. Ou melhor, a criação de algumas dessas instituições caminhou paralelamente ao lado da própria execução do programa. O POLONOROESTE previa o fortalecimento institucional dessas instituições, no entanto, não existiam funcionários capacitados para inclusive processar administrativamente treinamentos específicos para os quadros dessas instituições. O que comprometeu mais ainda a capacidade institucional de operacionalização do programa. Questões, como pouco conhecimento do pessoal envolvido com trabalhos de execução orçamentário e financeiro, inexistência de fluxo de informações a nível satisfatório entre os órgãos executores e a Coordenação do POLONOROESTE, e, sobretudo, alta rotatividade dos funcionários acarretou consequências negativas e incalculáveis para o programa (Diagnóstico Administrativo, 1985:9; apud Oliveira, 2003:209).

Este programa empregou dezenas de milhares de trabalhadores em obras de infraestrutura. O coronel de reserva Jorge Teixeira, foi nomeado governador do Território em abril de 1979, por indicação do coronel Mário Andreaza, Ministro do Interior, a quem estava subordinada a administração dos territórios, com a missão explícita de criar o Estado de Rondônia e conduzir a execução do POLONOROESTE.

A outra missão, de caráter implícito, era de âmbito político-partidário: assegurar os votos dos deputados e senadores eleitos em novembro de 1982 para a candidatura do Ministro à Presidência da República no colégio eleitoral que indicaria o substituto do Presidente João Figueiredo (Oliveira, 2003:209).

É interessante observar que as políticas *desenvolvimentistas* do governo federal deslocaram para Rondônia não somente migrantes em busca de terras, mas também segmentos da chamada nova classe média. Esta última foi recrutada para compor os quadros administrativos do aparelho de Estado do antigo Território Federal, o qual se encontrava em rápido processo de expansão, conforme já descrevemos. E, posteriormente, do futuro Estado, quando as alterações no sistema de correlações de forças partidárias no cenário político levaram a mudanças na orientação da estrutura burocrática do território.

Jorge Coimbra de Oliveira fez a seguinte análise sobre o papel das elites no processo de transição política de Rondônia da condição de unidade territorial da federação para Estado:

As elites locais mesmo estando à margem das outras esferas do sistema de alianças conseguiram alguns ganhos no interior do aparelho de Estado. Essas alianças encontraram um terreno fértil particularmente quando da implantação do POLONOROESTE no antigo território Federal de Rondônia. Isso porque, existiu uma conjuntura política eleitoral nacional favorável à incorporação dos interesses dessas elites – via cooptação. Os territórios tinham aqui um papel de destaque na contabilidade eleitoral do regime, particularmente Rondônia que era lugar cativo para administradores do exército nacional, pois ao tornar-se Estado Rondônia iria agregar mais três senadores e a maioria dos deputados federais a bancada governista do regime militar. O POLONOROESTE foi foco de um sistema de alianças em que setores da máquina

governamental incorporavam interesses das elites locais, e, as elites locais fortaleciam posições desses na medida em que estes buscavam apoios políticos para ser lançados na arena política nacional. É neste contexto que as estruturas administrativas do aparelho de Estado perderam parte de sua racionalidade instrumental em virtude da presença de um outro tipo de *racionalidade*, ou seja, a *política* (Oliveira, 2003:78).

As pressões políticas e as dificuldades internas para administrar os problemas gerados pela execução dos planos econômicos dava pouca margem de resolução dos problemas políticos e administrativos na região. O passo seguinte foi modificar o modelo de administração territorial fazendo uma reforma completa no sistema, o que levou à aprovação do projeto de transformação de Rondônia a Estado.

No dia 17 de agosto de 1981, o governo federal enviou ao Congresso Nacional mensagem dispondo sobre a criação do Estado de Rondônia. Na Câmara Federal, a mensagem do Executivo transformou-se no projeto de lei complementar nº 221-A/81. A votação desse projeto foi difícil, em função do PMDB posicionar-se contrário à forma como o governo pretendia transformar o Território Federal de Rondônia em Estado. Representado por apenas dois deputados federais, Jerônimo Santana, do PMDB, e Odacir Soares, suplente do PDS, que havia assumido a vaga de Isaac Newton, o Território não dispunha de força política suficiente para definir a votação. Mas o projeto contava com o apoio do Poder Executivo, que mobilizou toda a bancada governista em sua defesa.

Assim, em 16 de dezembro de 1981, em sessão tumultuada, o projeto de lei complementar nº 221-A/81, foi aprovado na Câmara Federal por 216 votos, sendo 213 do Partido Democrático Social, PDS, dois do Partido Trabalhista Brasileiro, PTD, do Paraná e um do Partido Popular, PP, do Rio de Janeiro. A bancada do PMDB, contrária ao projeto, retirou-se do plenário, exceto o representante de Rondônia, que se absteve de votar” (Matias, 1988:140; apud. Oliveira, 2003:221).

O representante de Rondônia acima referido era o Deputado Federal Jerônimo de Garcia Santana, que se absteve de votar porque ao longo dos anos 1970 ele tinha apresentado outros projetos de transformação de Rondônia de Território em Estado, sendo que todos foram vetados. Na ocasião da votação da Lei Complementar Nº 221-A/81 o PMDB se fechou contra o projeto governamental e ele, por uma questão de coerência com as suas posições do passado, não votou. Jorge Coimbra de Oliveira (2003:275) assim descreveu este momento de transição política:

A instalação do Estado de Rondônia ocorreu no dia 04 de janeiro de 1982, data em que o coronel Jorge Teixeira de Oliveira assumiu oficialmente o cargo de governador. A solenidade, realizada no Palácio Getúlio Vargas, em Porto Velho, contou com a presença de diversas autoridades da República, como os ministros Mario David Andreazza, do Interior, um dos mais importantes incentivadores do projeto de transformação do Território em Estado, e Ibrahim Abi-Ackel, da Justiça, que representou o presidente da República, João Baptista de Oliveira Figueiredo. [...] De acordo com o disposto na lei Complementar nº 41, de 22 de dezembro de 1981, o coronel Jorge Teixeira deveria governar o Estado de Rondônia até 14 de março de 1987. Nesta condição, ele deu prosseguimento às obras de infra-estrutura previstas em seu

cronograma de governo. Rondônia viveu então um elevado índice de crescimento econômico e demográfico, com a intensificação do processo migratório que ocupava grande parte dos espaços vazios do Estado e fazia surgir novos núcleos populacionais, rapidamente transformados em cidades. Por outro lado, diversas empresas instalavam-se no Estado que despontava como verdadeira potência econômica regional, com vocação mineral e, sobretudo, agrícola. [...] Com a estruturação do Poder executivo, através das Secretarias de Estado, de companhias de economia mista, do agente financeiro estadual, e do Poder Judiciário, Jorge Teixeira voltou-se para a organização do seu partido político, o PDS, conquistando a adesão de importantes lideranças políticas regionais, inclusive de notórios opositores ao regime militar. [...] Alertado pelos prósceres do PDS a respeito da forte tendência do eleitorado da região de votar no PMDB, e ciente de que somente poderia reverter o quadro com uma firme tomada de posição, o governador assumiu pessoalmente o comando político do Estado e jogou todo seu prestígio na luta para formação do terceiro Poder, principalmente com vista à formação da bancada federal de Rondônia. Com essa preocupação, implementou obras de infra-estrutura em todo Estado [...].” (Oliveira, 2003:275)

Ari Miguel Teixeira Ott (2002:116-117) também destacou o papel do Cel. Jorge Teixeira no processo de negociação política que conduziu Rondônia a Estado:

Ele cumpriu as missões designadas com disciplina e fervor militares. Nas eleições de 1982, confirmou o seu prestígio fazendo eleger pelo Partido Democrático Social – PDS a maioria dos deputados estaduais, os oito deputados federais e os três senadores a que o Estado tinha direito.

A política hegemônica, sustentada pela base política local do regime militar, voltava-se para os grandes proprietários. Isso se explica em razão da conjuntura em que tal política surgiu. Ou seja, dentro do contexto de enfraquecimento do regime militar e de elevação de Rondônia a Estado, para fortalecer o partido que apoiava o governo.

Apesar de todas estas importantes reformas mencionadas, o povo de Rondônia, aquele que se encontrava na região desde anos anteriores a todas essas transformações passou ao largo (seja por sua falta de preparo técnico, seja por razões políticas); sendo preteridos em favor de funcionários vindos de fora para ocupar os cargos públicos e exercerem as funções de prestígio disponíveis nos novos órgãos burocráticos do Estado. Os técnicos eram importados, assim como os diretores e gerentes dos órgãos do governo estadual e dos programas e projetos implantados na região pelo governo federal. Esse fato gerou uma grande rotatividade de pessoas oriundas de outras partes do país nos cargos, pois eles vinham e iam ao sabor das oportunidades. Os nascidos na terra foram soterrados pela avalanche de projetos governamentais, gentes, empresas, órgãos governamentais e não governamentais que se estabeleciam na região trazendo o *progresso* e o *desenvolvimento*.

Considerando os fatos aqui relatados, é óbvio que Rondônia passou por um processo forçado de integração à sociedade “brasileira”; assim como de assimilação dos valores desta sociedade “nacional”. Tal integração aconteceu por meio de projetos e planos de colonização e de desenvolvimento da região. Parece-nos evidente que um dos efeitos dessas políticas foi a perda, por parte dos grupos sociais da região, de suas

identidades culturais em decorrência das imposições de novos comportamentos, valores e estilos de vida, E que estes modificaram os hábitos dessa população local e alteraram as suas identidades sociais. Convém ressaltar que até a década de 1960 não havia grandes diferenças sociais entre os indivíduos que compunham as classes média e alta em Rondônia. A classe alta era formada pelos políticos, pelos gerentes de bancos e pelos comerciantes e seringalistas. A classe média era formada pelos funcionários de bancos, pelos funcionários públicos e pequenos comerciantes, além de outros.

A chegada em massa de migrantes modificou significativamente a composição dos quadros sociais e culturais. Os conflitos não tardaram a surgir. Disputas pela posse da terra, dos homens e das mulheres, disputas pelo poder e pelo saber, disputas pelos cargos.

Como reação a tudo isso alguns grupos se organizaram politicamente e fundaram o movimento dos *minhocas*, ou seja, dos nascidos na terra, para disputarem aos *de fora* os espaços de poder na estrutura política e burocrática do Estado. Fruto dos choques de interesses e de culturas, o movimento ganhou corpo. Em 1989 Rondônia elegeu o seu primeiro governador *nativo*, Osvaldo Piana, cujo governo foi marcado por uma série de escândalos envolvendo-o. Durante a sua administração ocorreu denúncias de que parlamentares de Rondônia estavam envolvidos com o narcotráfico, o que ficou comprovado. Ao final, os acontecimentos políticos pareciam corroborar um conjunto de visões preconceituosas sobre as populações locais: violência, incompetência, deslealdade e desonestidade. Essas percepções guardavam correlações com as representações sociais da região como terra *selvagem* e *incivilizada* que fundamentaram os projetos de ocupação do território ao longo de toda a sua história.

Antônio Cláudio Barbosa Rabello (2003:220-221), ao apresentar a perspectiva de José de Souza Martins sobre a fronteira, destacou que para este teórico a “[...] imposição de um novo *modus vivendi* implica no sacrifício do outro [...]” e que aquilo que se produz na fronteira não é algo propriamente novo, “[...] mas o choque entre formações sociais distintas.”

Os fatos políticos que foram citados nos parágrafos anteriores estão relacionados a pessoas que tinham capacidade de disputa na arena política e econômica local porque detinham capital econômico e simbólico para fazer denúncias e reivindicar direitos. Além disso, os *minhocas* se organizaram durante um momento histórico (de retorno ao Estado político de direito e à democracia) que era favorável a discussões consubstanciadas na idéia de rechaço ao alijamento e exclusão social, mesmo porque eles estavam associados às práticas anti-democráticas que caracterizaram a vida política do país, e sintomaticamente da região, nas duas décadas anteriores.

No caso de Rondônia, essas discussões se ancoraram na violência dos processos de exclusão que tinham como pano de fundo os movimentos de colonização e a identidade regional. Deste modo, a reivindicação do direito à posse dos cargos de direção, e de controle político da região pelos nascidos na terra, formava um discurso legitimador das aspirações de ascensão das pessoas envolvidas nas disputas políticas e sociais e que se encontravam em condições de utilizá-lo para ocupar os espaços que elas desejavam. Especialmente porque os mesmos estavam apoiados no sentimento de um

grande número de cidadãos que não apenas se sentiram excluídos do processo de transformação social, e de acesso aos lugares de maior prestígio na pirâmide social, mas que o foram de fato.

Sem nos aprofundarmos na análise sobre estes episódios, pois não são o foco da nossa investigação, julgamos importante registrar que consideramos a reivindicação do grupo dos *minhocas* extremamente importante, do ponto de vista do capital simbólico, para os grupos constituídos por pessoas que se identificavam como rondonienses. Grupos compostos por indivíduos que formavam a população daqueles cujas famílias, ou apenas eles mesmos, havia nascidos nessa região do país e que se identificavam com os valores e cultura mais antigos³⁵ dessa sociedade.

Ao final, predominou localmente a correlação de forças econômicas. Estas determinaram a formação dos blocos de poder e de disputas dos órgãos que compunham o aparelho burocrático de Estado e de instituições privadas. Não se sustentou as proposições que fundamentavam a ideologia dos grupos *minhocas* porque eles não se basearam na conjugação dos princípios de *anterioridade* na região com os efeitos da *competência*, da *lisura* e da *ética* em suas práticas sociais e políticas quando eles tiveram a oportunidade de exercer cargos de poder e ocupar postos de prestígio no comando dos órgãos do aparelho burocrático de Estado.

A questão discutida acima põe em destaque alguns conflitos sociais e culturais, mas não expõem o modo como os grupos e sociedades do lugar e os indivíduos que as compunham vivenciaram tais conflitos em seus cotidianos. Nem tampouco como as pessoas e grupos sociais que chegavam à região viveram esses mesmos conflitos e os solucionaram. Os temas até agora abordados evidenciam elementos das relações políticas e econômicas e alguns efeitos sociais decorrentes, mas não nos informam sobre os hábitos e costumes das comunidades locais, sobre as características culturais do lugar e os impactos provocados no sistema de crenças e práticas das suas populações. Assim como elas não nos explicam sobre os impactos provocados pelo novo ambiente e sociedades locais sobre os seus novos habitantes.

Assim sendo, algumas questões afloram. Diante das transformações provocadas pelas frentes de colonização e migração, seja no meio ambiente, seja nas relações sociais, como ficou a situação da gente comum, nascida na terra, que se encontrava na base da pirâmide social e não formava parte dos grupos de poder? E o que aconteceu ao povo simples e humilde que migrou para Rondônia e que não teve acesso aos bens de produção e aos serviços de assistência social? E os habitantes mais antigos que não participaram das disputas políticas, o que aconteceu a eles? E o povo de santo (membros das religiões afro-brasileiras), que é o grupo que nos interessa investigar, o que se passou com as suas comunidades e adeptos? Quais foram os impactos culturais provocados pelos novos contatos culturais? No caso dessas religiões, por exemplo, que transformações ocorreram? Como as comunidades religiosas afro-brasileiras se

³⁵Reconhecemos que usar o termo *antigo* para nos referirmos às populações rondonienses é extremamente complexo do ponto de vista da história, haja vista que quase sempre, quando tal expressão é utilizada na produção escrita regional a mesma não se refere às populações indígenas, mas sim, aos migrantes com mais tempo de fixação na região ou aos seus descendentes.

comportaram perante de tantas mudanças no cenário político, econômico, social e cultural de Rondônia? Quais foram os impactos das frentes de colonização sobre o campo religioso afro-brasileiro desse lugar?

A partir do próximo capítulo pretendemos descrever o campo religioso afro-brasileiro de Rondônia, entre as décadas de 1960 e 1990, para verificar os processos de inserção de novos protagonistas e de novos modelos religiosos. O nosso objetivo é entender como as políticas desenvolvimentistas e a ideia de *desenvolvimento* afetou a organização do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia e as práticas religiosas daqueles que o constituíam.

CAPÍTULO III: A CULTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA EM RONDÔNIA - ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS

As religiões afro-brasileiras em suas várias modalidades de expressões (Xangô, Batuque, Tambor de Mina, Umbanda, Candomblé e outras) são manifestações culturais de antigas populações negras de procedência africana, cujas origens históricas se localizam nos tempos distantes do Brasil Colonial. Desde então até os dias de hoje, houve muitas transições, tanto na composição étnica quanto na geografia e nas formas rituais e de representação social das mesmas. Se as suas raízes históricas são antevistas em um Brasil cujo tempo remonta ao Nordeste açucareiro, ao Sudeste cafeeiro, e ainda ao Norte algodoeiro, a organização litúrgica em forma de terreiros é bem mais recente. Elas têm as suas origens no final do século XIX e início do século XX, quando as massas de escravos libertos e livres se concentraram nos grandes centros urbanos e formaram *comunidades étnicas*, cujo passado divinizado era cultuado sob a forma de deuses diversos, distribuídos e organizados de acordo com as instituições religiosas formadas pelas mesmas – irmandades e confrarias, principalmente (Mello e Souza, 1995; Silva, 1997; Berkenbrock, 1998; Soares, 2000; Slenes, 2006).

Com base no que acabamos de informar, dois importantes elementos da organização das religiões afro-brasileiras foram ressaltados: a etnicidade e a espacialidade. Estes nos remetem às seguintes questões: qual a contribuição dos negros para a formação da cultura religiosa em Rondônia? Quais foram os grupos étnicos que estiveram representados em sua formação histórica? Onde os mesmos estavam situados? Quais foram os modelos de culto que eles implantaram? E onde e como estavam distribuídos os seus espaços de culto? Estas são as questões que pretendemos responder neste capítulo, o qual foi dividido em duas unidades temáticas. Na primeira arrolamos a presença do negro em Rondônia e tratamos sobre as suas contribuições culturais. Na segunda fazemos uma exposição geral sobre o campo religioso afro-brasileiro de Rondônia, preparando assim o leitor para adentrar na segunda parte da tese, onde será dada continuidade à discussão que aqui se inicia, aprofundando-a e especializando-a, pois lá será abordada a história dos principais modelos religiosos do campo investigado.

1.- NEGROS EM RONDÔNIA

Comumente a historiografia regional registra dois importantes fluxos migratórios de negros para Rondônia. O primeiro fluxo teria ocorrido durante o século XVIII, quando grupos de escravos procedentes de várias partes do Brasil e também da África, eram comercializados pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão nas praças de Belém e revendidos para as regiões auríferas do Mato Grosso. Mais precisamente para Vila Bela da Santíssima Trindade, a partir de onde eles foram distribuídos, ou se distribuíram, para zonas da região composta pelo rio Guaporé.³⁶ O

³⁶ Bandeira (1988), Volpato (1993), Teixeira (1999) registraram a fuga de escravos das zonas mineiras dos sertões matogrossenses para várias partes do território guaporeano.

segundo fluxo constituiu-se de trabalhadores livres que chegaram às regiões dos rios Madeira e Mamoré no final do século XIX, e inícios do século XX, no auge do extrativismo da borracha, quando foi empreendida a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e contratados trabalhadores negros antilhanos procedentes de várias ilhas do Caribe (principalmente as de Barbados e Granada) para atuarem nos seus serviços (Ferreira, 2005: 211; Blackmann, 2010:17-19).

Menos referidos, porém não menos importantes, foram os fluxos migratórios de negros e mulatos nordestinos oriundos dos Estados do Maranhão, do Piauí e do Pará.³⁷ Parte destes migrantes adentrou a região do Madeira durante os ciclos da borracha (1870/1945) e da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (1873-1912). Esta população, composta de negros afrodescendentes, contribuiu de forma significativa para o ingresso de práticas culturais afro-brasileiras na região, como foi o caso dos ritos do Tambor de Mina. Estes ritos foram introduzidos por negros oriundos do Maranhão e do Piauí, os quais foram responsáveis pela fundação dos primeiros espaços religiosos de cultos de matrizes africanas de Rondônia (Cantanhede, 1950; Teixeira, 1994; Menezes, 1998b, 2012; Lima, 2001).

O primeiro terreiro de Rondônia surgiu em Porto Velho e se chamou *Recreio de Yemanjá*, provavelmente ele foi fundado em 1917.³⁸ O segundo terreiro de Porto Velho surgiu entre os anos 1950-1960 e se chamou *Terreiro de Samburucú*,³⁹ também denominado Terreiro de São Benedito. Ele derivou de uma seara que já existia no ano de 1947, conforme consta nos registros documentais relativos ao Recreio de Yemanjá (atas e boletins informativos) levantados por Marta Valéria de Lima (2001) em sua pesquisa sobre a história da Irmandade e Barracão de Santa Bárbara.

Conforme estes autores, nesse local eles fundaram alguns quilombos. Dentre os mais famosos foram citados: os quilombos do Quariteré e do Piolho.

³⁷ Sobre a presença de migrantes negros brasileiros em Rondônia veja-se os seguintes trabalhos: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho, Rondônia. Mudanças e transformações de práticas rituais*. Recife: PPGA, 2001. (Dissertação de Mestrado); MENEZES, Nilza. *Mocambo: com feitiço e com Fetiche: a trajetória do Bairro Mocambo em Porto Velho – Rondônia*. Recife: PPGA, 1998. *Revista Antropológicas*, Ano III, Vol 8. (Série Ensaios). Núcleo de Religiões Populares; TEIXEIRA, Marco Antônio; et al. A presença negra em Rondônia: as estruturas do povoamento. *Revista Afros e Amazônicos*, Porto Velho, vol. 2, n. 1, 2009.

³⁸ O Recreio de Yemanjá foi fundado pelos negros maranhenses: Esperança Rita da Silva, Irineu dos Santos e Raimundo Silva. Os registros orais que fizemos com familiares do casal Esperança Rita da Silva e Raimundo Silva, e com membros e ex-membros da Irmandade de Santa Bárbara da cidade de Porto Velho, indicam que antes desta data tais indivíduos já exerciam nessa mesma localidade atividades religiosas de matrizes africanas típicas das comunidades de descendentes de negros escravos das cidades de Codó e São Luís (MA) e que são conhecidas pelos nomes de Tambor da Mata/Terecô e Tambor de Mina (LIMA, 2001).

³⁹ O Terreiro de Samburucú foi fundado pela negra Piauiense, Francisca Lopes Bittencourt, conhecida pelo coínome “Chica Macacheira”. Ela ocupou o cargo de mãe-pequena do Recreio de Yemanjá, antes de fundar o seu próprio terreiro, que passou a ser o segundo terreiro fundado na cidade de Porto Velho. De acordo com fontes orais este terreiro teve as mesmas características religiosas do primeiro e adotava o mesmo modelo religioso.

É interessante notar que a Irmandade de Santa Bárbara se estabeleceu na localidade de Porto Velho antes da Igreja Católica, sendo fundada pelo mesmo grupo de negros nordestinos que fundou o primeiro terreiro de Rondônia. Portanto, tanto o catolicismo de base popular da região do vale do Guaporé, como o da região do Madeira são heranças culturais do período colonial, que foram mantidos pelos negros e por eles disseminados nesta parte do Brasil.

Outro aspecto que chama atenção, conforme foi registrado por Fonseca e Teixeira (2009:10-11), é que os negros provenientes deste terceiro fluxo de migrantes

[...] não chegaram em grupos identificáveis mas, antes, vieram de forma isolada e silenciosa. Os registros documentais pouco falam a seu respeito e os dados de censos não explicitam a sua presença. É possível rastrear apenas parcialmente sua trajetória na história local recente.

Considerando a importância destes fatos para a história da sociedade rondoniense, a seguir faremos uma breve exposição sobre a presença destes distintos contingentes de migrantes negros e das suas contribuições para a formação das identidades sociais e culturais de Rondônia, conforme está registrado nas pesquisas e bibliografia regional. Para efeito didático, iremos classificar os diferentes segmentos de negros que ingressaram em Rondônia por suas posições na organização social, características identitárias e características predominantes da economia local em distintos momentos históricos que marcaram o ingresso dos mesmos na região.

Assim sendo, e conforme já foi mencionado, houve um primeiro segmento, que conformou as características étnico-culturais das populações do vale do Guaporé e que são denominados de *negros guaporeanos*; um segundo segmento, que em Rondônia produziu uma identidade étnica comum a partir de suas bases sócio-históricas de dominação colonial britânica nas ilhas do Caribe. Este forma o grupo étnico-cultural dos *negros caribenhos*, comumente chamados de *barbadianos*. E os negros do terceiro segmento, cuja história é mais difícil de ser apreendida, pois o mesmo atravessa todo o período de formação histórica recente do território de Rondônia (final do sec. XIX em diante). A este terceiro segmento iremos denominar de *negros em fronteiras* pelas seguintes razões:

a) Não possuem um “rosto”, pois não formaram grupos socialmente conhecidos por suas naturalidades ou últimas áreas de procedência;

b) Por terem se deslocado de região periférica para região periférica (seja em termos de zonas geográficas do país ou de áreas periféricas ou marginalizadas de quaisquer territórios urbanos e rurais do mesmo)

c) Porque muitos dentre eles professavam/professam crenças socialmente marginalizadas e que ocupam o entorno das religiões que se encontram no centro das sociedades nas quais eles estão inseridos.

d) São ainda considerados *negros nas fronteiras* porque são flexíveis e abertos ao diálogo com tradições culturais distintas das suas e porque se movem nos espaços físicos e simbólicos com relativa agilidade, conforme as necessidades e as conveniências, sendo diplomáticos e/ou ardilosos e capacitados por uma longa história de opressão e de resistência a negociar valores e símbolos.

Em síntese, os *negros nas fronteiras* são as populações negras que migraram de diversas regiões brasileiras para Rondônia em diferentes momentos do seu desenvolvimento sócio-histórico, seja de forma isolada ou em pequenos grupos, e que não constituíram uma identidade étnico-cultural comum. Portanto, eles não formam uma unidade grupal estruturada e, por isso mesmo, estão capacitados a gerar realidades culturais novas.

1.1 .- Os negros guaporeanos

Conforme mencionamos, a presença do negro nas áreas que atualmente compreendem o espaço territorial rondoniense é datada do Século XVIII, quando teve início as explorações auríferas nos sertões mato grossenses. Vila Bela da Santíssima Trindade é apresentada pela historiografia nacional e regional como o primeiro local de fixação de contingentes de escravos negros da região guaporeana (Bandeira, 1988; Volpato, 1993; Teixeira, 1998, 2010). E como essa área faz parte do espaço geográfico de Rondônia desde o período da criação do Território do Guaporé, a história deste lugar, assim como as populações que aí se fixaram e as suas histórias, conforma parte da história de Rondônia.

De acordo com Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:51-52), as origens dos negros do Guaporé não foram completamente identificadas, porém os carregamentos de escravos destinados a Vila Bela procediam dos portos de Guiné-Bissau, Angola, Benguela e Cacheu. Ele afirma que no século XVIII os escravos vendidos para Minas Gerais, Goiás, Cuiabá e Vila Bela embarcaram nos portos de Angola e Costa da Mina. De acordo com as suas investigações:

Os cronistas e viajantes referem-se aos escravos de Vila Bela e Mato Grosso como tendo origem no grupo Banto, procendentes principalmente de Angola e Guiné. Hércules Florence retratou negros Cabinda, pertencentes aos Banto e oriundos de Luanda, apresentando-os como os tipos étnicos mais comuns entre a escravaria da região (Teixeira, 2009:53).

Conforme Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:65), a religião dos escravos do Guaporé não era diferente da do restante do contingente escravo do Brasil colonial, onde era praticado o catolicismo imposto pelo colonizador. Embora no Guaporé eles o mesclassem com práticas religiosas oriundas da África e de culturas ameríndias. Assim, o sincretismo religioso foi um traço cultural predominante entre os negros escravos da região no período colonial, cujo principal modelo de organização religiosa era o catolicismo popular. Sobre as práticas católicas destes negros, ele afirma que as mesmas foram intensamente marcadas pela devoção a São Benedito e pela adoração ao Divino Espírito Santo. A este respeito ele fez a seguinte afirmação:

Os rituais dedicados a São Benedito eram práticas mescladas com tradições africanas. A comunidade de escravos tinha nele o patrono de etnia. [...] A fim de estruturar o seu culto foi instituída a Irmandade de São Benedito, paralelamente à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Mulatos e Pretos. Criado em 17 de dezembro de 1754. [...] Em suas práticas rituais, esta propiciou uma série de atividades lúdicas e de grande significado simbólico como os reinados do Congo e dos Negros de São Benedito (Teixeira, 2009:66).

Ele explicou ainda:

Tais práticas rituais permaneceram na cultura guaporeana, tanto das regiões do Mato Grosso como de Rondônia, onde “as celebrações em honra ao Divino e São Benedito ainda [são] largamente difundidas entre os remanescentes dos escravos que povoam [as] imensidões guaporeanas [do] Mato Grosso e Rondônia.” (Teixeira, 2009:67).⁴⁰



Figura 11 - Festa do Divino Espírito Santo no Vale do Guaporé: caixeiro, violeiro e foliões na procissão do Barco. Foto: Selma dos Santos. Local: Costa Marques, abril de 2002.

Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:66) afirma que em 18 de junho de 1773, o governador do Mato Grosso, Luís de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres publicou um documento proibindo ajuntamentos de negros para a prática de “*batuques*” por serem estes fontes de discórdia e perturbação. É importante ressaltar que esta foi uma prática usual das autoridades governamentais e dos senhores de escravos durante o período colonial. Porém, na historiografia brasileira há vários registros que mostram a ambiguidade com que o assunto foi tratado pelas autoridades. João José Reis (1991), por exemplo, apresenta a proibição dos senhores de escravos aos *batuques* durante o sec. XIX. Enquanto Pierre Verger (1998:21) menciona que no mesmo século XIX o Conde dos Arcos os “*encorajava*” sob o argumento de melhor assegurar o controle sobre os negros escravos.

⁴⁰ Tivemos oportunidade de constatar o quanto estas tradições estão enraizadas na cultura e sociedades locais e o quanto elas têm um forte poder de mobilização dos familiares das populações afrodescendentes destas localidades e de suas adjacências em 1999. Na época, realizamos uma viagem de pesquisa de campo a Vila Bela da Santíssima Trindade (MT) durante o período em que se festejava o Reinado do Congo de São Benedito; posteriormente e, também, em outra viagem de pesquisa de campo (2002), fomos à cidade de Costa Marques durante o período dos festejos do Divino Espírito Santo. Nas duas ocasiões observamos existir expressiva quantidade de indivíduos e grupos que se deslocavam de vários locais do Estado de Rondônia, e até de outras áreas do Brasil, se reunirem aos seus familiares residentes nestes locais ou nas suas imediações para tomarem parte nestes festejos.

Segundo Maria de Lourdes Bandeira (1988) e Marco Antônio Domingues Teixeira (1997; 2009:91-93,110), ainda no século XVIII, Vila Bela da Santíssima Trindade foi abandonada pelos brancos após o esgotamento das minas de ouro do Guaporé. Estes pesquisadores afirmam que alguns negros foram deixados nesse local pelos brancos porque estes consideraram não ser economicamente rentável levá-los consigo para outros lugares. Isto ocorreu quando os negros já eram bastante idosos ou quando eles possuíam alguma deficiência física e houve outros que fugiram e formaram quilombos. Porém, no contexto de crise da produção aurífera, ocorrida ainda no século XVIII, já não era mais viável, e nem rentável, tentar capturá-los e reintroduzi-los no antigo sistema escravocrata, sendo os mesmos “*abandonados*” por seus senhores. De acordo com estes pesquisadores, devido às condições do meio ambiente essas populações de remanescentes de escravos do Guaporé viveram em relativo isolamento até a década de 1960.

Dante Ribeiro da Fonseca e Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:15; 30-31) afirmam que os negros do vale do Guaporé foram responsáveis “[...] pela consolidação de uma tradição católica colonial que se expressa, ainda hoje, como o último legado vivo da colonização portuguesa na região guaporeana.” Informam ainda, que a população negra do Guaporé responde por um notável conjunto de valores e tradições que definem parte expressiva da cultura regional.

Segundo Maria de Lourdes Bandeira (1988), as condições geográficas da região guaporeana definiram as condições de sobrevivência dos negros que aí permaneceram. Esta pesquisadora menciona que a ausência de vias de comunicação dinâmicas gestou um certo isolamento destas populações, já que as relações das mesmas com a “sociedade nacional branca” era intermitente. No dizer dela, essa característica teria afetado a organização cultural da comunidade negra, para a qual já não fazia sentido “[...] procurar resgatar compulsivamente traços africanos originais, cuja autenticidade pouco contribuía para a solução dos problemas cotidianos [...]” (Bandeira, 1988:125). Por outro lado, alguns aspectos da cultura branca europeia permaneceram. Na avaliação de Maria de Lourdes Bandeira, se conservou os que tinham maior proximidade com os valores e identidades negra. Ao se referir à integração dos negros na sociedade dos brancos por meio da religião, a pesquisadora fez menção à participação deles nas “*irmandades*”. Entretanto, ela lembra que com a saída dos brancos de Vila Bela, ainda no século XVIII, ganhou força a Irmandade de São Benedito, à qual os negros tinham acesso, ao passo que desapareceu completamente as irmandades exclusivamente brancas e altamente elitistas, como a do Santíssimo Sacramento, pois elas perderam, objetivamente, as suas condições de manutenção e de reprodução (Bandeira, 1988: 130).

Ao se referir às festas religiosas de Vila Bela da Santíssima Trindade, Maria de Lourdes Bandeira afirma que tais festas haviam sido originariamente brancas e que elas passaram a veicular conteúdos culturais negros. Na opinião dela os festejos tinham um “[...] caráter altamente associativo e integrador [...]”. Ela afirma que os mesmos “[...] foram apropriados pelos negros primeiramente como meio de atualização de sua etnicidade e posteriormente como rituais de celebração, atualização e reprodução da sua comunidade.” (Bandeira, 1988:130).

Dante Ribeiro Fonseca e Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:14-15) afirmaram que as populações de negros guaporeanos foram pressionadas pelas frentes de colonização agropastoris que ocuparam a região nos anos 1960 e 1970. Eles afirmaram que elas foram desaparecendo em virtude da sua diluição pela sociedade envolvente e da sua expulsão dos seus territórios tradicionais. E ainda: à sua dizimação nos confrontos com os novos colonizadores. Eles mencionaram que no Guaporé restaram apenas duas comunidades quilombolas estruturadas: Pedras Negras e Santo Antônio. De acordo com Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:112) o catolicismo determinou a identidade dessas populações remanescentes dos antigos escravos do Guaporé. Ele disse que embora elas pratiquem ritos de origem africana e indígenas, estes “[...] são extremamente fechados e reservados a poucos ou para situações de grande tensão [...]”.

O historiador Abnael Machado de Lima (1995:109-116), ao se referir às áreas culturais de Rondônia, ressaltou que a região do Guaporé além de um forte catolicismo popular se caracteriza por uma marcante presença de lendas originárias da construção do Real Forte Príncipe da Beira e da produção da borracha.

Em síntese, essa região tem como traço sociocultural marcante a presença de negros descendentes de populações escravas do período colonial. Essa população preservou a cultura religiosa do colonizador branco, sincretizando-a com alguns elementos das tradições originárias da África Centro-sul Ocidental (Reinado dos Congos). Ela também é responsável pela manutenção e difusão do catolicismo popular nessa região.

1.2.- Os negros Caribenhos ou “barbadianos”

Sobre o ingresso dos imigrantes caribenhos em Rondônia é unânime a afirmação de que esse aconteceu entre o final do século XIX e o início do século XX. A história desta imigração está relacionada à expansão do capitalismo mundial na Amazônia durante o século XIX, aos acordos firmados entre Brasil e Bolívia sobre os limites das suas fronteiras (1903), e ao escoamento da produção da borracha. Todos estes culminaram com o projeto de construção da Ferrovia Madeira Mamoré, que ligou Santo Antônio do rio Madeira a Guajará Mirim, no rio Mamoré (1907/1914). Em vista da execução deste empreendimento houve a necessidade de importação de mão de obra, pois sua disponibilidade na região era escassa (Ferreira, 1982; Hardman, 1982).

No auge do I Ciclo da Borracha (1870/1912), empresas estrangeiras que atuavam na Amazônia deslocaram mão de obra excedente de outros países, contratando-os para os serviços de construção da ferrovia. Atraídos pela oferta de salários e moradia diversos trabalhadores antilhanos imigraram para Rondônia. Durante os sete anos que durou a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (1907-1912), a empreiteira May, Jackyll and Randolph Co. Ltda. contratou 21.817 trabalhadores, incluídos nacionais e estrangeiros, dentre os quais eles se destacaram, tornando-se popularmente conhecidos como *barbadianos* (Craig, 1947; Ferreira, 1982).

Não se conhece o volume de migrantes antilhanos que veio para Rondônia, nem mesmo de modo aproximativo. Sabe-se, entretanto, que entre os trabalhadores estrangeiros contratados pela May, Jackyll and Randolph Co. Ltda., eles ocupavam a

segunda posição no ranking de contratações (Lima, 2001). Estes trabalhadores se situaram majoritariamente em Porto Velho, onde foram agrupados em uma mesma área residencial (*Barbadian Town*) e se organizaram como grupos familiares. Este agrupamento deu origem a uma comunidade urbana de população negra que se consolidou e cujos traços culturais imprimiram a marca identitária das culturas afro-caribenhas de origem, ainda hoje reconhecíveis entre a população dos descendentes. De acordo com Nilza Menezes (1998b) e Marta Valéria de Lima (2001), estes são traços que os distingue dos demais membros da sociedade local.

No início do século XX, e ao decorrer do mesmo século, os migrantes caribenhos chamaram atenção de viajantes, de escritores e de pesquisadores, seja por sua marcante presença na formação social da localidade de Porto Velho, seja por suas características físicas ou por seu expressivo volume na massa dos trabalhadores ferroviários da região do Rio Madeira. Viajantes, escritores e pesquisadores se interessaram pela história deles e por registrar as suas memórias.⁴¹ E mesmo assim, o conhecimento histórico-antropológico sobre este segmento social ainda é bastante incipiente, embora já venha ocorrendo importantes tentativas de apreender a sua história e preencher os vazios deixados pela historiografia. Da década de 1990 até o presente houve alguns esforços de aprofundamento nos conhecimentos sobre este grupo social (Menezes, 1998b; Nogueira, 2009; Blackman, 2010). Entretanto, os pesquisadores deste tema se depararam com diversos problemas: escassez de fontes documentais; pouca disposição dos seus representantes e/ou dos seus descendentes, em dar informações ou em narrar as suas histórias pessoais, dentre outros.

A historiografia regional indica que esses negros sofreram e praticaram discriminação social e cultural.⁴² As pesquisas que foram efetuadas por Mara Genecy Centeno Nogueira (2009) sugerem que eles foram alvo da discriminação do Estado e das suas elites brancas. Indicaram também que em seu convívio diário os antilhanos discriminaram os negros e mulatos nacionais e que foram por eles discriminados.⁴³ De acordo com alguns pesquisadores, incluídos Nilza Menezes e Mara Genecy Centeno Nogueira, essa discriminação algumas vezes se apresentou de modo velado e, outras vezes não.

⁴¹ Para maior aprofundamento recomendamos a leituras de obras dos seguintes autores: Neville B. Craig (1947), Francisco Foot-Hardman (1982), Manoel Rodrigues Ferreira (1982), Vitor Hugo (1991), Marco Antônio Domingues Teixeira e Dante Ribeiro da Fonseca (1998), Nilza Menezes (1998b), Marta Valéria de Lima (2001), Mara Genecy Centeno Nogueira (2009) Cledenice Blackman (2010); e outros.

⁴² Cledenice Blackman (2010:24) afirma que os nomes ingleses dos antilhanos foram motivos de despreço por parte dos brasileiros. Estes os apelidavam. Ela afirma que muitos antilhanos findavam por abrasileirar os seus nomes ao se apresentarem aos mesmos, e que eles também alteravam os seus nomes quando providenciavam a emissão de documentos oficiais nos órgãos públicos e civis do Brasil. / É importante lembrar que a denominação atribuída pelos brasileiros ao local habitado pelos antilhanos na cidade de Porto Velho (*Alto do Bode*) é prenhe de preconceitos. Este preconceito foi fartamente mencionado na historiografia local. A tal respeito consulte-se os trabalhos de Manoel Rodrigues Ferreira (1982); Nilza Menezes (1998b); Mara Genecy Centeno Nogueira (2009) e Cledenice Blackman (2010).

⁴³ Mais detalhes sobre o assunto pode ser encontrado nos trabalhos de Nilza Menezes (1998b) e de Mara Genecy Centeno Nogueira (2009).

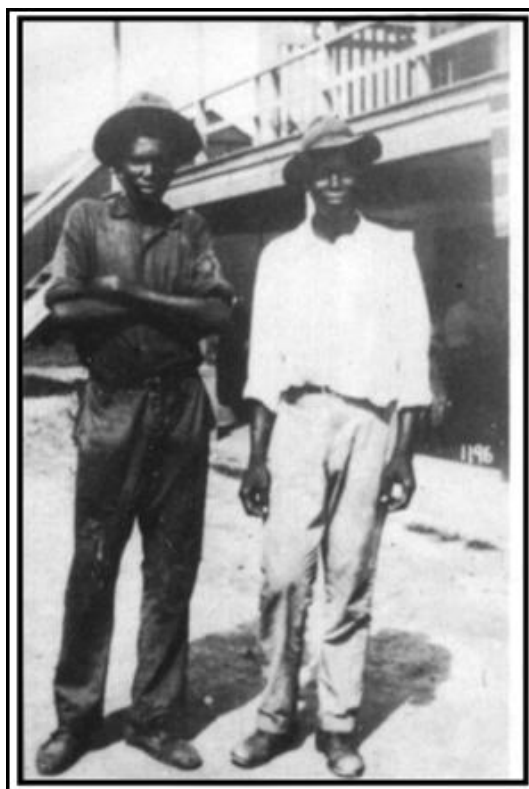


Figura 12 - Trabalhadores Antilhanos da Estrada de Ferro Madeira - Mamoré

Foto: Danna Merrill. (Fonte: HARDMAN, Francisco Foot. *Trem Fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998:94. Apud.: MIS-SP.

Os antilhanos tiveram uma importante participação na construção da identidade social e cultural de Porto Velho. Eles foram - e ainda são - apontados pela população mais antiga e pelos memorialistas e historiadores, como responsáveis por contribuírem para a formação educacional da população local, sendo identificados como os primeiros professores e pedagogos de Rondônia (Vitor Hugo, s/n). Diversos membros deste grupo social são reconhecidos como fundadores das primeiras escolas de alfabetização e de idiomas da localidade. A eles também é atribuída a difusão e a consolidação das religiões pentecostais. Sabe-se que no *Barbadian Town* eram realizados cultos protestantes e que os antilhanos contribuíram para a construção das primeiras Igreja Batista (1921) e Igreja Assembleia de Deus (1922) de Rondônia, nas quais algumas mulheres antilhanas foram professoras de Escola Bíblica Dominical (Menezes, 1998b; Silva, 1999; Fonseca e Teixeira 2009; Lima 2001; Blackman, 2010; e outros).

De um modo geral os antilhanos foram vistos pela sociedade local, e retratados pela historiografia regional, como um grupo de negros que viviam *isolados* (Menezes, 1998; Lima, 2001; Fonseca e Teixeira, 2009). Além da religião, do local de moradia, do letramento e do idioma, eles se distinguiam da população nacional por seus modos de se vestir, por seus hábitos alimentares e gostos artísticos e de lazer (Ferreira, 1982; Menezes, 1998b; Lima, 2001; Genecy, 2009; Blackman, 2010).

Ao analisar o processo de integração dos antilhanos na sociedade nacional, Dante Ribeiro da Fonseca e Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:150) consideraram a tendência ao *isolamento* como sendo um sistema de “autoproteção” em relação às pessoas e à região. Eles afirmaram que tanto a primeira como a segunda geração dos seus descendentes se beneficiaram desta prática, pois com ela se preservou a “identidade original”. Para estes pesquisadores, o isolamento de Rondônia do resto do Brasil, o isolamento do bairro por eles habitado dos demais bairros de Porto Velho e o isolamento cultural, foram fatores que lhes permitiu sobreviverem por várias décadas como grupo étnico-cultural identificável, tendo sido estas circunstâncias que lhes possibilitou:

[...] ocupar os espaços disponíveis na sociedade que surgia, e conquistaram aqueles não lhes estavam originalmente à mão. Formaram seus filhos em escolas locais e de outros estados, transformando-os de simples operários em médicos, professores, religiosos, comerciantes, administradores, etc. Galgaram posições de status e deixaram registrado no curso das décadas a marca de sua existência como comunidade identificável (Teixeira e Fonseca, 2009:152).

Barbadian Town era o nome do bairro onde os antilhanos e os seus descendentes residiam. Ele surgiu em 1907 e foi destruído em 1944. Tal ação suscitou a dispersão desse agrupamento social. Como efeito, a eliminação do Barbadian Town provocou um importante golpe na organização comunitária dos antilhano, o que favoreceu o enfraquecimento da sua unidade identitária. Ou, ao menos, alterou a percepção social de que os mesmos formavam uma comunidade distinta dos demais agrupamentos humanos de Porto Velho. Distintos, inclusive, dos demais grupos de negros que compunham a sua sociedade. Com a eliminação do espaço físico de identificação étnico-cultural diluiu-se as diferenciações que os distinguiam dos demais membros da sociedade local.

Dentro da lógica do Estado nacional e da sua ideologia política, era pertinente que o grupamento de antilhanos fosse desbaratado, pois naquele momento (II Guerra Mundial) não havia espaço para a presença de *nacionalidades* estrangeiras, sobretudo quando estas não se identificavam com a idéia de *nação*, conforme a mesma era compreendida pelos dirigentes do Estado *nacional* em construção.

Segundo Cledenice Blackman (2010:109) alguns caribenhos se recusavam a se submeter ao Estado e à representação do poder político-administrativo local. A este respeito ela mencionou que em Porto Velho os antilhanos se constituíam em uma *comunidade estrangeira*, a qual não era “[...] nem nacional e nem nacionalista.” Ela esclareceu que dentro da conjuntura de construção da nação brasileira, e de repressão ao estrangeirismo que foram impressos durante o regime de Estado Novo, acentuou-se o movimento de integração antilhana à nação brasileira por meio da aquisição dessa nacionalidade (Blackman, 2010:102-115).⁴⁴

Outro episódio importante no processo de desconstrução da identidade antilhana - e da história da ocupação urbana da cidade de Porto Velho pelos antilhanos e seus descendentes - aconteceu na década de 1960, quando em nome da urbanização e

⁴⁴ Segundo Blackman (2010), essa diluição já vinha se processando por meio do abraqueiramento dos seus nomes e dos casamentos com brasileiros (as).

pavimentação da cidade o 5º. Batalhão de Engenharia e Construção do Exército (5º. BEC) ordenou a destruição do morro que tinha sido habitado por eles e por seus descendentes (o *Alto do Bode*). Completou-se, assim, a ação desintegradora que fora implementada pelo governo brasileiro durante o Estado Novo.

Com os processos de transformações socioeconômicas, políticas e urbanas que aconteceram em Rondônia após a década de 1960 produziram-se novos métodos de mudanças sociais, onde os anteriores sinais diacríticos desapareceram, rompendo-se o *isolamento* das populações afro-caribenhas, que pouco a pouco deixaram de serem vistos como distintos do restante da população de afrodescendentes.



Figura 13 - Croqui da cidade de Porto Velho (1911 e 1915). MAPA SUPERIOR, P/1 Porto Velho dos Brasileiros (Planta da cidade elaborada pelo Mestre de obras José Ribeiro de Souza Junior sob a orientação do engenheiro civil Francisco da Silva Campos, aprovado pelo Conselho Municipal, em 1915) MAPA INFERIOR P/2 Área sob o controle da Empresa Madeira-Mamoré Railway Co. Ltda. (Decreto 8776, de 7 de junho de 1911).

Fonte: Abnael Machado. Histórico do Município de Porto Velho. Disponível em: [Http //gente de opinião.com.br/ler_noticias.php?Codigo=3696](http://gente.de.opinião.com.br/ler_noticias.php?Codigo=3696). Acesso em 05/11/2009).⁴⁵

Quanto ao exercício de cultos africanos por parte deles, não há registros. Supõe-se que os praticavam, mas não há evidências significativas neste sentido. Exceto uma pequena pista de que os caribenhos tinham as suas *mandingas*, conforme declarou Conroy Theophilus Schocknes a Nilza Menezes (1998b:38). Por enquanto é apenas isso o que consta de informação concreta e registrada em formato de texto sobre o assunto. É importante mencionar que sempre que foram indagados pelos pesquisadores a respeito

⁴⁵ Observe-se no Mapa Inferior p/2, a área onde ficava situada o “Alto do Bode”. Note-se que o mesmo não possui o traçado quadricular, ordenado, das demais áreas e que o mesmo se situa na sua periferia.

deste tema, tanto os negros antilhanos e os seus descendentes quanto os brasileiros praticantes de rituais de matrizes africanas costumavam afirmar que ambos os grupos “*se respeitavam*”. Ou seja, evitavam-se conflitos por questões religiosas. Isto se refletia no ato de não se *misturarem* uns aos outros e nem se afrontarem mutuamente (Lima, 2001; Nilza Menezes, 1998b). Manteve-se assim uma distancia e silencio respeitosos. Ao nosso modo de ver, tal polidez social é reveladora de sutis tensões que permeavam as relações sociais entre estes dois segmentos.

Para concluir, chamamos a atenção para a inexistência de debates sobre a composição étnica afrocaribenha entre os especialistas deste tema. Até o presente, identificá-los como *súditos da Rainha* parece bastar para informar sobre as suas identidades de origem, o que é um ponto problemático no campo do conhecimento científico, especialmente quando se quer discutir etnicidade e religiosidades afro-brasileiras.

1.3.- Os negros nas fronteiras⁴⁶

Conforme Dante Ribeiro da Fonseca e Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:9), o terceiro fluxo migratório de populações negras para Rondônia é bem mais difícil de precisar, pois a sua entrada na região respondeu

“[...] ao apelo de diversos surtos de exploração econômica dos recursos naturais e, por fim ao grande projeto do Regime Militar (1964/85) de desenvolver, ao longo do eixo rodoviário da BR-364 um grande projeto de colonização agropastoril das terras de Rondônia”

Os pesquisadores Dante Ribeiro da Fonseca e Marco Antônio Domingues Teixeira (2009:9) afirmaram que este contingente populacional faz parte de diferentes segmentos sociais. Faz parte dele: soldados da borracha, garimpeiros, agricultores, profissionais urbanos não especializados, etc. Eles também afirmaram que o conjunto de negros formado por estes segmentos “[...] migrou ao sabor das oportunidades e de diversas partes do país.”

Dentre as dificuldades que eles atribuem para o conhecimento deste terceiro fluxo migratório de negros estão: a dispersão e ausência de etnicidade, Neste sentido eles informaram que os afrodescendentes proveem de várias regiões do Brasil e ingressaram na região de forma isolada ou em pequenos grupos familiares em diferentes momentos da sua história. Mencionaram que eles foram atraídos e absorvidos por diferentes atividades econômicas, trabalhando em diversos projetos públicos e privados a partir dos ciclos da borracha (1870/1945), passando pelos ciclos da mineração de cassiterita, pedras preciosas e ouro (1950/1990), e frentes de colonização agropastoril (1970/1990). Segundo eles: “Tal grupo migrante, proveniente de regiões claramente escravistas no passado, seria, na verdade de maciça ancestralidade africana. Contudo, esse é um contingente de estudo mais difícil, devido à sua dispersão e à ausência de

⁴⁶ As fronteiras são aqui referidas como o lugar do encontro cultural, do hibridismo. E, no contexto da história regional que estamos narrando, designa, também, o lugar da expansão nacional e da integração territorial. É, portanto, mais difuso em relação à cronologia histórica e à formação cultural.

etnicidade” (Fonseca e Teixeira, 2009:12). Assim, estes migrantes não compõem identidades étnicas e estão dispersos por todo o território de Rondônia.

As principais contribuições culturais legadas por este segmento social, conforme o ponto de vista de Dante Ribeiro da Fonseca e Marco Antônio Domingues Teixeira, foram: a introdução das religiões afro-brasileiras, do samba, e também os autos de Boi-Bumbá e quadrilhas juninas (Fonseca e Teixeira, 2009:19;31). Conforme foi citado por eles, os municípios de Rondônia que apresentam maiores concentrações de populações negras são: Porto Velho, Ji-Paraná e Ariquemes, situadas no eixo da BR-364; e São Francisco, São Miguel e Costa Marques, situadas no Vale do Guaporé, (Fonseca e Teixeira, 2009:12).

Em que pese esta reconhecida presença de negros na sociedade rondoniense e a diversidade de suas procedências, pouco se conhece acerca da sua proporção numérica e sobre a representação social e cultural dessa parcela da população para Rondônia. Existe um grande vazio e um enorme silêncio a respeito de qualquer tema relacionado à mesma na historiografia regional.

Portanto, os registros históriográficos indicam que os negros tiveram uma importante contribuição econômica e cultural no processo de implantação e de desenvolvimento da sociedade rondoniense; e que cada um dos três segmentos de negros que formaram esta sociedade deixou uma herança cultural, cuja importância assume papel de grande relevância para os fins desta pesquisa pois curiosamente cada um dos três segmentos foi responsável, quando não pelo ingresso de distintas práticas religiosas em Rondônia, por sua difusão e consolidação.

Assim sendo, observou-se que os negros guaporeanos foram mantenedores e difusores do catolicismo de base popular na região, respondendo por haverem estabelecido uma das mais importantes tradições culturais de Rondônia: a devoção aos santos católicos, que tem na Festa do Divino Espírito Santo uma das mais antigas tradições religiosas do Estado de Rondônia. Foram eles que a mantiveram viva. Sem qualquer sombra de dúvida, esta tradição religiosa é uma das mais fortes tradições culturais do Estado de Rondônia e uma das maiores marcas identitárias das sociedades guaporeanas.

Ao decorrer deste capítulo vimos que negros caribenhos tiveram uma importante atuação econômica, social e cultural na região do Madeira e do Mamoré, tendo contribuído com o ingresso e a sustentação de práticas culturais anglo-afro-americanas, o que os tornou importantes mantenedores da tradição religiosa protestante na região durante toda a primeira metade do século XX.

Já os migrantes negros que aportaram na região do Madeira na primeira metade do século XX, deixaram como legado cultural a fundação da primeira Irmandade católica desta área e a introdução e manutenção das religiões de matrizes africanas.

Em síntese, os três fluxos migratórios de negros para Rondônia definiram os padrões da cultura religiosa da região e foi responsável pelo ingresso e pela manutenção dos três principais modelos religiosos que se encontravam presentes na sociedade brasileira no início do século XX: o catolicismo, o protestantismo e as religiões afro-

brasileiras. Constatados estes fatos, no tópico a seguir apontaremos indicadores qualitativos e quantitativos das religiões afro-brasileiras em Rondônia.

2.- CARACTERIZAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO DE RONDÔNIA E MAPEAMENTO DOS ESPAÇOS DE CULTO (1910-2004)

Nos próximos itens discutiremos a relação entre a migração e a diversidade cultural e religiosa de Rondônia. Para tanto será apresentado o seu campo religioso afro-brasileiro e as suas variações, e debatida a relevância dos processos migratórios na formação e diversificação do mesmo. Queremos saber de que forma a experiência da migração influenciou na formação do campo religioso desta região e identificar quem eram os sacerdotes em atuação, bem como os locais de culto e modelos religiosos professados. Os dados que serão apresentados foram obtidos em um variado conjunto de fontes, tanto orais quanto escritas.

2.1.- As faces da cultura religiosa afro-brasileira de Rondônia

Após uma década e meia de gestação, no começo dos anos 1980 as grandes religiões afro-brasileiras que se sobressaíam noutras partes do país encontravam-se representadas em Rondônia. Inclusive em suas diferentes formas *étnicas* ou de “*nações*”. O Candomblé se apresentava nas variedades angola, keto, mina-nagô, mina-jeje, jeje-mahi, jeje-nagô, e outras. A Umbanda também exibia variações de estrutura. Havia locais onde se adotava modelos de Umbanda que mantinham maior aproximação com as religiões afro-brasileiras mais africanizadas, como a Quimbanda, este era o caso do *Terreiro Pai Joaquim de Angola*; e havia aqueles que adotavam modelos mais próximos ao cristianismo europeu, como a Umbanda de Mesa (Kardecista). Este foi o caso do *Centro Espírita Lírios do Campo*. Existia também um grande número de espaços de culto que seguiam uma versão intermediária dos dois sistemas, o qual ficou conhecido como Umbanda Omolocô. O *Centro Espírita de Umbanda Senhor Ogum* e no *Palácio de Obaluaiê* servem como exemplos.

A representação acima esboçada não retrata os rituais afro-brasileiros que se apresentam com formas estruturais mais próximas à pajelança indígena e que naquele momento inicial de mudanças sociais (1960/80) estavam radicados nas sociedades locais, *mesclados* com as culturas dos afrodescendentes. A pajelança afro-indígena, tanto quanto ou até mais do que o Tambor de Mina, era antiga na região.

Existiam em Rondônia *casas de Umbanda* onde predominavam os rituais da pajelança, nessas casas se uniam elementos dos rituais indígenas da Amazônia e do Nordeste aos ritos africanos formando outros conjuntos religiosos, também eles afro-brasileiros, e que foram muito atuantes, como o Tambor da Mata (também denominado pelos antigos de *Terecô*) e o Tambor de Cura. Dentre os espaços de culto onde formas de pajelança religiosa afro-indígenas estiveram presente podem ser citados: *Seara Coroa do Vento*, pertencente à sacerdotisa Maria Pereira Pinto/Maria Estrela, a qual trabalhava com os ritos conhecidos como *pena e maracá*; o *Terreiro de Umbanda São Jorge*, pertencente a Raimundo Nonato da Mota/Seu Dico, que *trabalhava* com ritos de *sacaca*; e o *Centro de Umbanda Pai Joaquim*, de Francisco Chagas da Silva/Seu

Chagas, que trabalha com tudo isto e também com elementos de outros sistemas religiosos, sendo por isto denominado pelo dirigente como *umbandomblé*.

Algumas dessas práticas desapareceram. Este foi o caso das *mesinhas* onde curadores/pajés/feiticeiros trabalhavam com o modelo *Sacaca*. Abelardo Menezes da Silva e Júlia Cruz foram dois adeptos do Tambor de Mina, que conhecemos e que sabemos que trabalharam com *pajelança indígena* em suas *bancas*, adotando tal modelo de cura, o qual era típico de algumas populações indígenas da Amazônia⁴⁷. Porém, existiram muitos outros sacerdotes adeptos do Tambor de Mina e da Umbanda que trabalharam com estas mesmas práticas. Dentre eles houve alguns que eram largamente prestigiados pela sociedade abrangente por sua reconhecida competência na execução de tais ritos. Este foi o caso do dirigente do Barracão de Santa Bárbara, Albertino Barbosa da Silva ou Albertino dos Santos Toríbio/Seu Albertino e da curadora conhecida como *Dona Preta*, que residia às margens do Rio Madeira, próximo ao antigo Presídio Santo Antônio do Madeira.

Na realidade, até 1980 quase todos os adeptos do Tambor de Mina que se tornaram sacerdotes, em maior ou menor grau trabalhavam com a *pajelança afro-indígena*. Trata-se, não temos dúvida, de um substrato da *pajelança cabocla*⁴⁸ (Maués, 2005) oriunda do interior do Maranhão (Codó) e proveniente dos ritos conhecidos como *Terecô*, *Tambor da Mata*, *Cura* ou *Pena e Maracá* conforme nos foi esclarecido pelos sacerdotes Maria do Carmo Sampaio Pinto, Maria Pereira Pinto, Abelardo Menezes da Silva e Julia Cruz e que aparece descrito na literatura especializada (Leachock, 1972; Gabriel, 1980; Ferretti, M., 2000, 2001; Ferreira, 2003; Pacheco, 2004; Lindoso, 2007; Quintas, 2007).

Havia também os rituais de *Jurema*⁴⁹ que se fundiram aos ritos amazônicos (Tambor de Mina e outros) e que foram trazidos por migrantes nordestinos durante o II Ciclo da Borracha (Gabriel, 1980; Assunção, 2006), tendo chegado até Rondônia

⁴⁷ Sem sabê-lo Laura Mello e Souza (1986:236) faz referência à *sacaca mirim*, uma variante desse ritual em sua obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. A este respeito, ao retratar a Primeira Visitação do Tribunal da Santa Inquisição ao Brasil, ela fez menção às orações populares condenadas pelo mesmo. Dentre muitos outros exemplos, ela citou as que eram feitas pela ré Maria Joana, a qual trabalha com ritos de *pajelança indígena*, conforme o seguinte registro da autora: “Maria Joana, num curiosíssimo exemplo de sincretismo em elaboração, aprendia orações com os índios e as traduzia, inserindo-as na fórmula européia do conjuro. Com a cafuza Rosa, aprendera as propriedades de certa erva chamada suporá-mirim (?); fazia lavatório com elas, ia à encruzilhada, à meia-noite, e dizia: “Supora-mirim, assim como tu não dormes de noite, assim fulano não possa sossegar sem mim”.

⁴⁸ Termo cunhado pelo antropólogo Heraldo Maués (2005) para designar os rituais xamânicos realizados pelos *caboclos* amazônicos, e onde o corpo do pajé (xamã) é tomado pelas entidades para curar doentes. A concepção fundamental nestes ritos é de que são os *encantados* (seres de outros mundos) que efetuam a cura e não o pajé. Segundo ele, a *pajelança cabocla* possui *também* origem indígena e é influenciada pelo cristianismo e pelas crenças e práticas de origem africanas, assim como por concepções e lendas de origem europeia, não necessariamente ligadas ao cristianismo.

⁴⁹ Jurema, ritual afro-indígena típico do sertão nordestino no qual se efetua cura com utilização de ervas e onde o curador atua sobre o doente incorporado por espíritos chamados “mestres”.

através deles e durante este mesmo período.⁵⁰ Atualmente, há entre os adeptos do Tambor de Mina alguns indivíduos que já trabalharam e/ou que ainda trabalham com essa prática religiosa. Dentre eles podemos citar Raimundo Nonato da Mota/Seu Dico e Maria Edite do Nascimento/Dona Edite. Contudo, é importante reconhecer que estes são remanescentes de uma antiga tradição já praticamente extinta (ao menos em Porto Velho).

É importante que fique claro que as religiões afro-brasileiras permitem que um mesmo indivíduo se especialize em diferentes sistemas de cura. No caso dos sacerdotes que acabamos de citar, eles tanto tinham uma identidade e formação religiosa de origem africana como indígena. Isto lhes facultava trabalhar nos terreiros com os *voduns*, *orixás*, *caboclos* e *encantados* da cultura africana como trabalharem em suas *mesinhas de cura* com os *caboclos* e *encantados* das *florestas amazônicas*. Essa dupla pertença religiosa era também um reflexo de suas duplas identidades genéticas e/ou de suas múltiplas vivências interculturais com os *povos das florestas*. Ou o inverso, resultavam da convivência dos *povos da floresta* com os afrodescendentes. Os vínculos se formavam nas relações de vizinhança e/ou nas relações de trabalho (não se deve esquecer que as atividades laborais antes da década de 1960 eram profundamente relacionadas à natureza, tais como: o agro-extrativismo, a pesca e a caça).

Hoje em dia, os ritos da pajelança continuam muito atuantes. Porém, em uma versão diferente da que existiu até os anos 1980/90. Sobreviveram os ritos da Jurema, por exemplo, a qual foi muito popular ao longo da história de Rondônia, tanto entre adeptos quanto entre o público frequentador dos terreiros. Entretanto, os modelos rituais da Jurema também passaram por transformações e pode haver variações entre eles, conforme sejam mais influenciados pelos antigos ritos de origem maranhense (Tambor da Mata/Terecô e Tambor de Mina) ou dos ritos cearense, paraibano ou pernambucano (catimbós e juremas), por exemplo.

Apesar de toda heterogeneidade religiosa mencionada, a organização geral do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia está dividida em três grandes modalidades, conforme indicamos anteriormente: Tambor de Mina, Umbanda e Candomblé.⁵¹ A seguir iremos discorrer sobre a diversidade religiosa de Rondônia e sua multiculturalidade.

2.1.1.- Rondônia e a sua “diversidade religiosa”

Uma particularidade marcante da cultura amazônica é que ela possui uma acentuada tendência à hibridização e à diversidade (esta é uma característica regional que já constatada por Charles Wagley desde 1957⁵²). Tal característica foi também percebida pelos seus habitantes, o que transparece nas suas falas quando eles se referem

⁵⁰ Informações obtidas durante conversas formais e informais com os sacerdotes Valdelirio Lâmega Borgea e com Maria Pereira Pinto no de 1999.

⁵¹ Exposição detalhada sobre estes termos e sobre estes modelos religiosos é feita em capítulos específicos do trabalho, conforme se pode verificar no seu índice.

⁵² WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional, 1957.

às suas sociedades e culturas reconhecendo-as como *caboclas*.⁵³ Ou seja, uma mescla da cultura indígena com a cultura africana e europeia. Essa mescla *cabocla* está presente nos ritos da pajelança indígena, os quais contêm muitos elementos africanos. Ela está presente, também, no Tambor de Mina e no Batuque, religiões de matriz africana que possuem uma expressiva quantidade de elementos da cultura indígena da região amazônica e de outras regiões do Brasil (do Nordeste principalmente), em permanente estado de reconfiguração cultural e social (Bastide, 1989; Ferretti, M., 2000, 2001; Pacheco, 2004; Assunção, 2006; e vários outros). Em Rondônia, nas décadas que se estendem de 1970 até os dias de hoje deu-se prosseguimento a tais práticas.

De acordo com o *Dossiê das religiões no Brasil* (Jacob, 2004), até os anos 1970 o Brasil era considerado um país católico. A religião católica não era só a da maioria, mas quase monopolizava crenças e atitudes religiosas. O Censo de 1980 registrou, pela primeira vez na história do país, uma porcentagem de católicos um pouco inferior do que a de anos anteriores, 90%. Essa porcentagem diminuiu nos Censos seguintes: 83,3% em 1991 e 73,9% em 2000. Temos assim um processo de diversificação religiosa. Nesse processo, crescem as igrejas evangélicas (tradicionais ou pentecostais) e os “*sem religião*”, mas ele não se dá com a mesma intensidade em todo o Brasil.

Em 1980, o único Estado brasileiro com alto índice de diversidade religiosa era Rondônia, o que chamou atenção dos cientistas sociais. Outras áreas do norte do país (Amazônia) mostravam também uma tendência, ainda inicial, a uma maior diversificação. Aos católicos, acrescentavam-se especialmente evangélicos pentecostais. Os mapas do censo de 1991 e 2000 confirmaram as tendências de 1980. Rondônia e Amazônia apresentaram o mais alto índice de diversificação religiosa do Brasil. Em todos os casos, a causa deste fenômeno foi atribuída às migrações, pois se estava diante de uma população com forte número de migrantes, que iam ocupando áreas do território nacional tidas como “*não desbravadas*”.

Assim, em 1980 o Brasil era um país maciçamente católico e a maior parte do seu território apresentava uma expressiva falta de diversidade. Observava-se aqui e ali algumas exceções a esta regra. A mais notável, sem qualquer sombra de dúvida, era Rondônia, aonde os evangélicos representavam 17,2% da população, sendo 7,7% de evangélicos de missão e 9,5% de pentecostais, números bem mais elevados do que a média nacional. Observa-se um fenômeno do mesmo tipo, ainda que atenuado, no Acre, Amazonas, Pará, Amapá e Mato Grosso. Assim, a Amazônia aparece como uma das regiões precoces da diversificação religiosa, marcada pela presença dos pentecostais.

Em resumo, conforme registro do *Dossiê religiões no Brasil* (Jacob, 2004), o mapa do índice de entropia em 1980 mostrou que a diversidade religiosa, antes das grandes mudanças que ocorreram nas duas décadas seguintes, dizia respeito apenas a

⁵³ Raquel Redondo Rotta e José Francisco Miguel Henriques Bairrão (2007:1), explicam que o termo *Caboclo* é uma palavra de muitos significados. Ela tanto designa o filho de índia com branco, ou uma pessoa do interior, como remete à ideia de homem rude, não civilizado. Segundo eles, “No contexto da religiosidade popular, “caboclo” nomeia um tipo de entidade espiritual muito comum no panteão umbandista. Nesse universo, os caboclos são valorizados e associados aos índios: fortes, sábios e os verdadeiros donos da terra.”

algumas regiões do Brasil e estava ligada à colonização alemã do século XIX (evangélicos de missão no Sudeste e Sul) e à expansão das frentes pioneiras na Amazônia (evangélicos pentecostais em Rondônia). Ou seja, os analistas sociais atribuíam a diversidade religiosa de Rondônia à migração. Porém, o fato que chamou a atenção deles em relação a este censo foi a tendência local à adesão ao protestantismo, onde Rondônia apresentava o maior índice percentual do Brasil.

Concordamos com a tese de que a migração foi o principal fator interveniente nesse processo de diversificação das práticas religiosas locais. Esse fato já foi inclusive demonstrado em estudos de caso, como na investigação *Especialistas na migração: luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia (1967-1997)* de Rogério Sávio Link (2008), onde o tema é abordado a partir da presença dos luteranos nessa região. Também é indiscutível a forte tendência dos rondonienses à conversão ao cristianismo protestante, cuja curva de crescimento não parou de crescer desde a década de 1980. Todavia queremos chamar atenção para o seguinte fato: se a migração foi o principal fator interveniente nesse processo de diversificação das práticas religiosas, nem uma e nem outra são um fenômeno recente nessa zona do país. Em trabalho de pesquisa anterior aos resultados destes censos, Marta Valéria de Lima (2001:60-80) já havia apontado para a diversidade religiosa de Porto Velho nas décadas de 1930-1950, indicando a presença de um grande conjunto de modelos religiosos e formas de expressões rituais. Ela também atentou para a tendência da sua população de transitar por diversos sistemas religiosos. Em sua pesquisa *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho - Rondônia: mudanças e transformações das práticas rituais* (2001) ela mencionou que em meio à população de Porto Velho havia agentes religiosos que reuniam em si (e assumiam socialmente) diferentes identidades religiosas, as quais eram vivenciadas concomitantemente (Lima, 2001:73-74. De acordo com o estudo, no âmbito do macro sistema religioso local, estas eram as formas de expressões religiosas adotadas com maior regularidade e concomitantemente: católicos, espíritas kardecista (ou outras formas de espiritismo) e mineiros (praticantes do Tambor de Mina).

Além do que foi exposto acima, no campo interno a estes sistemas religiosos afro-brasileiros foi comum, por exemplo, o adepto do Tambor de Mina se autoidentificar como *mineiro, juremeiro e nagoense*, tudo isso ao mesmo tempo, por exemplo.⁵⁴ O que quer dizer que um mesmo indivíduo poderia chegar a reunir ao menos quatro identidades religiosas concomitantemente, processo este que é característico da pós-modernidade, conforme vêm ressaltando os especialistas em fenômenos religiosos desde pelo menos a década de 1960, mas que se intensificaram na década de 1990 (Sanchis, 2006; Hall, 2003; Cancline, 2008;).

Enfim, a sociedade rondoniense se caracteriza por ser uma plural, multicultural e multifacetada desde a sua formação, contando com uma expressiva diversidade religiosa, efeito decorrente da extraordinária heterogeneidade cultural de suas populações, as quais foram formadas por pessoas de variadas nacionalidades, como já

⁵⁴ Essas informações foram obtidas no convívio com pessoas pertencentes a grupos de culto de Umbanda, Candomblé e Tambor de Mina nos últimos treze anos, em ocasiões formais e informais, e em diferentes etapas da nossa formação acadêmica e profissional.

foi visto. Embora seja relevante lembrar que além das nacionalidades estrangeiras, havia as indígenas, também variadíssimas. E não se podem esquecer as populações *mescladas* de todas as regiões do Brasil que foram se fixando em etapas sucessivas da sua colonização. Aos substratos das influências deste incrível mosaico humano e cadinho cultural veio se somar novos modelos religiosos com os fluxos migratórios da segunda metade do século XX, contribuindo assim para a manutenção e atualização desses traços culturais.

Para confirmar o que acabamos de afirmar, elaboramos o quadro abaixo com base nas entrevistas realizadas com sacerdotes e outros membros de terreiros da cidade de Porto Velho.

QUADRO IV

SACERDOTES INTRODUTORES DE MODELOS RELIGIOSOS AFRO-BRASILEIROS EM RONDÔNIA, SEGUNDO LOCAL DE PROCEDÊNCIA, MODELO RELIGIOSO E PERÍODO DE FUNDAÇÃO DOS SEUS ESPAÇOS DE CULTO

Sacerdotes apresentados como fundadores de terreiros e introdutores de religiões afro-brasileiras em Rondônia	Local de procedência do sacerdote	Modelo Religioso implantado	Década
Esperança Rita da Silva	Maranhão	Tambor de Mina	1910
Irineu dos Santos	Maranhão	Tambor de Mina	1910
Cecy Lopes Bittencourt	Piauí	Tambor de Mina	1950 (?)
Paulo Américo da Silva	São Paulo	Cand. Angola	1960
Celso Guimarães de Lima	Amazonas	Umbanda	1960
Elza de Oyá	Rio de Janeiro	Candomblé Keto	1960/1970
Wilson Rodrigues	Rio de Janeiro	Candomblé Jeje	1970
Roberto de Athayde	Paraíba	Candomblé Nagô	1980

Fonte: Trabalho de campo. Dados coletados durante entrevistas concedidas por sacerdotes de Porto Velho – Rondônia, em 1999 e em 2011.

Essa lista, mesmo não sendo exaustiva e nem completa, permite-nos verificar que é notória a influência de importante área da região Nordeste identificada culturalmente com a região amazônica (Maranhão). A região Sudeste também se destaca na composição dos quadros sociais que deu origem à formação das religiões afro-brasileiras de Rondônia. Do mesmo modo que é perceptível a diversificação regional e cultural, tanto em termos de local de procedência dos sacerdotes quanto de diversidade de suas práticas religiosas.

Chamamos a atenção para o fato de essas tendências acompanharem os fluxos migratórios que caracterizaram a ocupação desta região, tanto para a primeira quanto para a segunda metade do século XX. A pequena amostra apresentada no quadro acima já nos possibilita antever a diversidade das novas influências culturais recebidas pelas populações de Rondônia no período posterior à década de 1950, as quais orientaram a maneira como foram organizados os grupos de culto afro-brasileiros desse lugar. Tal fato também nos permite reunir elementos para indicar e reforçar a importância das migrações no processo de diversificação religiosa de Rondônia ao decorrer de **toda** a

sua trajetória histórica e não apenas a partir de um período ou movimento específico de deslocamentos populacionais. Outros aspectos estão inter e co-relacionados com essa tendência, como os traços étnicos dos ritos africanos do primeiro modelo religioso implantado na região (Tambor de Mina), o qual comporta um conjunto variado de elementos e práticas religiosas procedentes de modelos europeus e indígenas. Estes aspectos serão abordados e discutidos em maiores detalhes em outro momento do desenvolvimento desta tese.

A sociologia da religião é um campo do conhecimento que ajuda a situar algumas observações sobre a vida religiosa dos adeptos das religiões afro-brasileiras, motivo pelo qual recorreremos à mesma. Esta área do conhecimento permite apreender, senão a história da fé popular, ao menos a história de determinadas práticas. A seguir iremos apresentar alguns elementos sociológicos que ajudam a visualizar o ordenamento do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia em termos de espacialização e expansão dos locais de culto.

2.2.- Distribuições quantitativa e espacial de terreiros em Rondônia – 1910-1996.

O nome de *terreiro* é dado ao conjunto formado por terreno(s) e construções onde ocorrem os preparativos das cerimônias religiosas afro-brasileiras (ritos e festas) e onde elas acontecem.

É importante ressaltar que as características físicas dos *terreiros* não se mantiveram inalteradas ao longo da história. Com o tempo, os locais de culto foram adquirindo novas espacialidades e características arquitetônicas, conforme as posses dos dirigentes de culto, o local de vivência (zona rural ou zona urbana) e os sincretismos com outras culturas religiosas. Nesses processos de transformações e incorporações de novos elementos culturais o nome pelo qual era chamado o espaço de culto foi sendo alterado. À antiga denominação *terreiro* somaram-se outras. E assim, o que alguns indivíduos chamam de *terreiros*, outros chamam de *ilês* (nestes casos houve influência do Candomblé) ou de *Tenda*, *Cabana*, *Centro* (influência da Umbanda) ou *Barracão* (termo muito usado na região amazônica para se referir a espaços de culto que podem ser de Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina, Pajelança, etc.). Recentemente também é comum entre os adeptos das religiões afro-brasileiras de Rondônia a utilização da expressão *Casa*, talvez porque grande número de terreiros esteja literalmente fundado em residências urbanas, e tenham as mesmas características arquitetônicas de uma casa e não do tipo de edificação que usualmente se entende por *templo* ou espaço de culto.

Alguns estudos demonstram que a formação das instituições religiosas conhecidas como *terreiros* surgiram com o desenvolvimento urbano e a proletarização dos negros, entre meados do Século XIX e princípios do Século XX. Estas instituições ficavam situadas em morros e favelas onde residia a maior parte dos escravos libertos que habitavam as grandes cidades brasileiras. Devido ao estigma de “raça” e de “cor” as religiões dos negros perpetuaram-se ao decorrer dos anos como culturas marginalizadas, cujos espaços também permaneceram localizados nas áreas marginais dos centros urbanos, especialmente das grandes metrópoles (Liana Trindade, 2000; Schuarcz, 1987; Birman, 1985). No caso específico da Amazônia, se tem notícia de que em meados do século XIX, Mestre Martinho promoveu a primeira festa de coroação de negros

(congada) da cidade de Belém. Segundo Vicente Salles (1971:185), o local onde a festa se realizava, era a antiga Rua Bernal do Couto, no Bairro Umarizal. Ele o descreve da seguinte maneira:

[...] um típico aglomerado humano, popular e proletário, de antigamente, onde os indivíduos negros forros habitavam mais ou menos segregados, tal era a abundância de negros ou seus descendentes mestiços naquela zona de Belém, que se prolongava até o bairro de São João do Bruno e se canalizava além, pela estrada da Pedreira acima. À medida que o bairro se urbanizou e se aburguesou, a população negra foi sendo expedita dali e se adensando na Pedreira. E na Pedreira se instalaram alguns dos mais famosos batuques de Belém...

Já em Manaus, por exemplo, os negros libertos descendentes dos escravos que migraram do Maranhão ou do Nordeste também ocuparam os morros e fundaram os seus *batuques*. Este foi o caso do terreiro fundado por *Joana Maria da Conceição /Joana Gama*, que fundou o seu terreiro no Seringal Mirim, por volta de 1900, conforme conta Chester Gabriel (1980:146).

Embora menos recuada no tempo do que os seus similares cariocas e paraenses (Sec. XX), a história da presença dos espaços de culto em Rondônia não se diferencia do quadro geral descrito acima. O primeiro terreiro desse território surgiu na periferia do seu principal núcleo urbano - Porto Velho, na década de 1910. O local foi fundado por negros, mulatos e mestiços pobres oriundos do Nordeste e adeptos do Tambor de Mina.⁵⁵

Ao decorrer da década de 1940, junto com o fluxo populacional decorrente do II Ciclo da Borracha (1942-946) começou a se multiplicar os grupos de culto. Nesse período surgiram novos terreiros. Eles se desenvolveram em áreas situadas próximas ao perímetro urbano da cidade, porém, com características rurais. Com o crescimento da urbe tais áreas foram se proletarizando e se transformando em zonas periféricas da pobreza urbana. De modo geral as populações que se estabeleceram nos terreiros e em seu entorno eram formadas por pessoas que vinham de estratos sociais muito baixos e que buscavam novas oportunidades de vida. Majoritariamente elas pertenciam a grupos socialmente marginalizados no país: pequenos lavradores, negros que viviam de atividades esporádicas e pequenos serviços, índios e mestiços que se dedicavam à caça, pesca, extrativismo vegetal e pequenas lavouras de subsistência, homens e mulheres que se dedicavam ao comércio ambulante de alimentos, lavagem de roupas, prostituição, jogatinas, entre outras atividades (Menezes, 1998; Lima, 2001).

Nas décadas seguintes, com o crescimento urbano e o adensamento populacional decorrentes dos movimentos migratórios, diversos novos *terreiros* foram fundados em zonas não somente periféricas, mas também marginais da sociedade local. Neste aspecto a distribuição dos espaços de culto não parecem diferir muito daquele primeiro

⁵⁵ Tambor de Mina é uma religião de matriz africana mina-jeje considerada tipicamente amazônica. De acordo com os especialistas, ela surgiu no final do século XIX, em São Luís do Maranhão e preserva em seus elementos rituais a cultura jeje de culto aos voduns. A Casa das Minas é o terreiro considerado o mais tradicional reduto de preservação da cultura mina-jeje da Amazônia (Costa Eduardo, 1948; Nunes Pereira, 1979; Verger, 1999; Batide, 1989; Ferreti, 1985; e outros).

momento histórico de deslocamento das populações negras libertas da escravidão, os quais deixaram a zona rural em direção às grandes metrópoles e se situaram nas suas áreas periféricas ocupando morros, pântanos, etc.



Figura 14 - Terreiro de um pai de santo da Bahia com placa de divulgação
Situado às margens do Igarapé dos Tanques, atrás da estação Rodoviária da cidade de Porto Velho - Rondônia. FONTE: *Alto Madeira*. Porto Velho, 4 de dezembro de 1983, p. 1 e 5.

Como não existem estudos de etnografia histórica ou de geografia urbana sobre a distribuição espacial dos terreiros de Rondônia, o conhecimento sobre os locais são dispersos. Há pouquíssimas referências na literatura, seja a mesma científica ou não. A respeito deste tema merece destaque a obra de Nilza Menezes que se intitula *Com feitiço e com Fetiche: História do Bairro Mocambo em Porto Velho - Rondônia* (1998), por ela constituir uma exceção no universo da pesquisa histórica regional. Nesta obra a autora trabalha o tema da história urbana e da cultura popular na cidade de Porto Velho a partir da reconstituição da memória social da história de um bairro marginal, situado na *zona central* da cidade, denominado *Mocambo*. É uma vez que as fontes de pesquisa relativas aos espaços religiosos tendem a sempre reportarem aos três terreiros mais antigos de Rondônia (terreiros de Santa Bárbara, São Benedito e São Sebastião), algo se sabe sobre a zona de ocupação dos mesmos, especialmente às que se referem ao Terreiro de Santa Bárbara, o qual conta com um conjunto de dados urbanos bastante significativos tanto nos estudos de Nilza Menezes (1999) quanto nos de Marta Valéria de Lima (2001). Quanto aos demais, quase tudo o que se sabe permanece a fazer parte das conversas informais dos pesquisadores com seus informantes.

Conforme já mencionamos, até o momento não há nenhum trabalho de investigação expondo sobre a composição do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia e suas unidades de culto no período que se inicia na década de 1960 e se estende à de 1990. Interessados em saber quais eram os modelos religiosos existentes em Rondônia nesse período e quem eram os seus sacerdotes, iniciamos um longo percurso em busca de fontes. Durante essa nossa investigação constatamos que a partir

da década de 1950 começaram a surgir registros esparsos sobre dirigentes de cultos e a localização de terreiros. Parte importante dos registros está contida em processos-crimes guardados no Centro de Documentação Histórica do Tribunal de Justiça de Rondônia – CDH/TJ-R, outra parte encontra-se registrado em fontes secundárias publicadas em jornais e em livros de circulação local.

Em vista das razões apresentadas, partimos a campo em busca de informações que a literatura científica e paracientífica não oferecia, pois considerávamos que conhecer o entorno dos terreiros ajuda a entender a dinâmica interna dos mesmos e as suas práticas sociais. E, no caso específico desta investigação, delimitar o campo das religiões afro-brasileiras ajudaria a conhecer as suas fases de expansão e de retração. Buscamos nas fontes escritas e orais respostas para as seguintes questões: Quantos e quais eram os espaços de culto? Quem eram os seus agentes religiosos? Quais eram os modelos religiosos que eles professavam? As informações obtidas a partir dos dados que foram coletados serão mencionadas no item a seguir.

2.2.1.- Registros sobre os espaços e modelos de cultos afro-brasileiros de Rondônia. Décadas de 1910 a 2000

Até a década de 1970 existia apenas dois municípios em Rondônia, Porto Velho e Guajará Mirim. Na historiografia regional consta informações sobre a presença de “*macumbeiros*”⁵⁶ em ambos.⁵⁷ Porém, a respeito da presença de espaços de culto só há registro para o município de Porto Velho, onde haveria dois terreiros: o Recreio de Yemanjá/Barracão de Santa Bárbara e o Terreiro de São Benedito/Terreiro de Samburucú (Catanhede, 1950; Pinheiro, 1986; Borzacov, 1983; Silva, 1989; e outros). Até essa década, e até onde alcança o nosso conhecimento, não há qualquer menção à existência de outros terreiros. Porém, a memória oral faz alusão ao menos a um terreiro implantado no município de Guajará Mirim, cujo proprietário era conhecido pelo codinome “*Pezinho*” (nome pelo qual a população também identifica o terreiro dirigido pelo mesmo) e no qual era adotado o modelo religioso conhecido como Tambor de Mina.⁵⁸ Os informantes afirmam que tal terreiro continua existindo e que nele ainda se pratica rituais desse modelo religioso.⁵⁹ Os relatos orais também fazem referência à

⁵⁶ Expressão genérica utilizada em Rondônia para designar os adeptos dos cultos afro-brasileiros. Esta expressão é utilizada ordinariamente entre o povo de santo. Porém a sua utilização já foi mais corriqueira do que atualmente. Até a década de 2000 o seu uso era bastante comum, particularmente entre as populações nativas. De lá para cá, em razão das políticas públicas e dos movimentos de consciência negra, outros termos começaram a ser veiculados e tem se tornado usual. Dentre as novas categorias genéricas que são atualmente utilizadas para fazer referência ao conjunto dos adeptos das religiões afro-brasileiras, estão: afro-religiosos, adeptos de religiões de matrizes africanas, entre outras.

⁵⁷ SILVA, Amizael Gomes da. Guajará Mirim: A conquista da fronteira desconhecida (final). *O Guaporé*. Porto Velho, 14 abr. 1978. p.7.

⁵⁸ No Centro de Documentação Histórica do Tribunal de Justiça de Rondônia – CDH/TJ-RO, localizamos um processo criminal (Proc. 059/1961) que faz referência à existência de outro espaço de culto afro-brasileiro na localidade de Guajará Mirim. Não é improvável que houvessem outros. Porém, não sabemos que tipo de espaço religioso era, se banca de cura, seara ou terreiro.

⁵⁹ Manoel Roberto Neto da Silva/Beto de Ogum, dirigente do Barracão de Santa Bárbara às vésperas dos Festejos de Santa Bárbara, ano de 2009, durante conversa informal que

existência de três terreiros no município de Porto Velho. Desses terreiros dois adotaram o Tambor de Mina como forma de expressão religiosa, e um a Umbanda. Assim sendo, conforme a memória oral, entre o final da década de 1960 e início da década de 1970, existiriam quatro terreiros em Rondônia; três identificados com o Tambor de Mina e um com a Umbanda.

Em 1977 surgiu a Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR, com 11 terreiros registrados. No final da mesma década, precisamente em 1979, registrava-se em seus quadros de associados 45 terreiros (número que à época foi considerado baixo pelo dirigente dessa entidade).⁶⁰ Esses terreiros estavam distribuídos do seguinte modo: Porto Velho, com 28; Guajará Mirim, com 3; Ji-Paraná, com 3; Ariquemes, com 2; Cacoal, com 2.⁶¹ Em 1981 o Presidente desta federação anunciou que na capital do Estado, Porto Velho, havia 28 terreiros filiados.⁶²

Comparando os dados da história oral com os dados divulgados pela Federação Espírita Umbandista de Rondônia, constatamos que o número de terreiros de Rondônia aumentou de 4 para 45, na década de 1970. Ou seja, houve um aumento de **1.125%**. Especificamente na cidade de Porto Velho o número de terreiros subiu de 3 para 28 no mesmo período. Ou seja, teve um crescimento de **1.033%**. Tais números são bastante reveladores da expansão dos espaços de culto das religiões afro-brasileiras em Rondônia. Especialmente se considerarmos que o primeiro terreiro surgiu na década de 1910, e que durante 50 anos o crescimento total dos espaços de culto desse campo religioso tinha sido de um para quatro terreiros em todo o Estado. Ou seja, **400%** em seis décadas.

Estima-se que atualmente haja na localidade de Porto Velho aproximadamente 108 terreiros,⁶³ distribuídos desde o centro até a periferia, o que significa que da década de 1980 do século passado à década de 2010 do presente século houve um aumento de 28 para 105 terreiros, percentualmente representaria um aumento de **385,71%** nas últimas quatro décadas. Lamentavelmente o conjunto dos dados numérico são imprecisos e pouco confiáveis. Eles são úteis apenas como parâmetros ilustrativos do volume de crescimento do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia. Neste caso, evidentemente incontestável.

Em Rondônia há vários distritos, povoados e cidades que não contam com a presença de terreiros. Estes, em geral, estão situados nas grandes áreas urbanas. Tal situação reproduz a geografia dos espaços de cultos afro-brasileiros amplamente mencionados por especialistas no tema (Ortiz, 1978; Bastide, 1989; Brown; 1985;

contou com a presença da cientista social Nilza Menezes. Depoimento de Waldelírio Lâmega Bórgia em entrevista do dia 2 de junho de 1999; e afirmação feita por Wagner Ricardo Vaz de Gois em conversa informal, durante a reunião de fundação da FECAUBER, em 18 de junho de 2011.

⁶⁰ *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 3. Feur vai legalizar terreiros.

⁶¹ Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981. p. 8.

⁶² *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 1; Feur vai legalizar terreiros. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan 1980. p. 3.

⁶³ Depoimento de Silvestre Gomes da Silva em entrevista realizada no dia 1 de junho de 2011.

Prandi, 1991; e outros). Por ordem de relevância, os locais onde tais espaços religiosos encontram-se firmemente ancorados e que já são consideramos como *tradicionais* (ou seja, mais antigos e/ou onde as práticas religiosas estão mais estruturadas) pelos grupos de cultos afro-brasileiros, além de Porto Velho, são estes: Guajará Mirim, Costa Marques, Ariquemes, Cacoal, Vilhena e Ji-Paraná.⁶⁴

Porto Velho é o cenário onde se desenrola a maior parte dos acontecimentos que configuram o perfil da cultura religiosa afro-brasileira de Rondônia. Na década de 1970, de acordo com artigo divulgado pela Assessoria de Imprensa da FEUR, havia: “[...] 23 Centros, Terreiros ou Searas, que funcionam diariamente em diversos pontos de Porto Velho.”⁶⁵ Conforme apreendido dos relatos orais e da observação empírica e documental, na década de 1980 os locais com maior concentração de terreiros dessa cidade eram os Bairros Mato Grosso e Nova Porto Velho. No primeiro residiam muitos migrantes que haviam chegado a Rondônia durante o período denominado pela historiografia regional de *Segundo Ciclo da Borracha* (década de 1940) e também durante a fase de exploração do garimpo de cassiterita (décadas de 1960 a 1980); e o segundo surgiu na década de 1970 com os novos fluxos migratórios.

Dentre os antigos moradores da localidade de Porto Velho que se estabeleceram no Bairro Nova Porto Velho encontravam-se dois importantes membros da hierarquia do Recreio de Yemanjá: Maria Pereira Pinto/Maria Estrela (sucessora de Esperança Rita da Silva) e Albertino Barbosa da Silva⁶⁶/Seu Albertino (sucessor de Irineu dos Santos). Nesse novo local, Albertino Barbosa da Silva e Maria Pereira Pinto refundaram um antigo terreiro de Tambor de Mina (Recreio de Yemanjá) da cidade de Porto Velho com o nome de *Barracão de Santa Bárbara*, após o falecimento de sua proprietária, Esperança Rita da Silva. Segundo Marta Valéria de Lima (2001) esse é o mais antigo espaço de cultos afro-brasileiros de Rondônia. Fundado em 1917, ele forneceu o modelo básico a partir do qual se estruturou os ritos conhecidos como Tambor de Mina, que se espalharam pelo Estado de Rondônia nas décadas seguintes.

Entre o ano de 1946 e a década de 1960 surgiu o *Terreiro de Samburucú*, também denominado de *Terreiro de São Benedito*, fundado nas imediações de um Igarapé que ficou conhecido como *Samburucú*, e cujo entorno posteriormente foi chamado de Bairro Olaria por razões óbvias (Teixeira, 1994; Lima, 2001).

Em 1960 surgiu o *Terreiro de São Sebastião*, fundado no Bairro Mato Grosso pelo sacerdote Celso Guimarães de Lima.

⁶⁴ Informações obtidas durante viagens que foram realizadas entre os anos de 2002 e 2008, durante as quais tivemos oportunidade de conhecer terreiros ou pessoas a eles vinculados e que foram confirmadas em conversas informais com pessoas ligadas ao movimento de fundação da FEUCABER em 2011.

⁶⁵ Rondônia vai na 6ª para Manaus: Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 ago. 1977. p. 3.

⁶⁶ No *Livro de Ata da Irmandade de Santa Bárbara*, do ano de 1947, consta que o nome de Seu Albertino era Albertino Barbosa da Silva. Já na publicação do dia 12 de janeiro de 1977 do jornal A Tribuna (edição nº. 289) consta o nome Albertino dos Santos Toríbio. Os sacerdotes Manoel Roberto Neto da Silva (sucessor de dele na direção do Barracão de Santa Bárbara) e Abelardo Menezes da Silva (médiun antigo do Barracão de Santa Bárbara) nos informaram que ele alterou o seu sobrenome para homenagear a mãe.

Seriam estes os principais espaços de culto de Rondônia onde eram realizados rituais afro-brasileiros com toque de tambor durante o período que compreende as décadas de 1910 a 1960.

Conforme dissemos anteriormente, ao iniciarmos a pesquisa de campo para este trabalho constatamos que a literatura regional oferece poucas informações a respeito da distribuição espacial dos locais de culto - cuja única exceção é o Terreiro de Santa Bárbara, o qual está bem documentado. As informações rareiam ao extremo em relação às décadas que vão de 1960 a 1990, sobre as quais não há trabalhos de investigação. E justamente este é o período áureo do desenvolvimento da Umbanda e do Candomblé em Rondônia.

Considerando estes fatos e a projeção dos índices de crescimento do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia no mesmo período, tornou-se fundamental para a nossa investigação identificar quais eram os espaços de cultos, onde eles ficavam situados, quem os dirigia e quais eram os modelos religiosos adotados. Na ausência de dados bibliográficos e de informações orais a opção que tivemos foi partirmos em busca de outras fontes.

Com tal objetivo em mente recorremos à documentação arquivada na Biblioteca Pública Francisco Meirelles, pois queríamos informações datadas, o que as fontes orais raramente nos forneciam. Durante a pesquisa inventariamos a distribuição dos espaços de culto de Rondônia a partir das fontes impressas em jornais locais e de alguns processos criminais que havíamos consultado em 2008, quando então desenvolvíamos o projeto de extensão *Religiões populares em Rondônia: Levantamento de fontes primárias*.⁶⁷ As informações coletadas durante esta etapa da pesquisa são limitadas e incompletas. Entretanto, elas permitem visualizar o ordenamento do campo religioso de Rondônia em termos de espacialização e expansão dos locais de cultos afro-brasileiros. Os resultados obtidos nesta parte da investigação foram ordenados no quadro abaixo.

QUADRO V
TERREIROS OPERANDO EM RONDÔNIA NO PERÍODO DE 1970 A ± 2004, CONFORME
FONTES ESCRITAS

TERREIRO/CENTRO/SEARA	LOCALIZAÇÃO (Bairro/Rua)	FONTE/ANO
1. Recreio de Yemanjá	Bairro Mocambo (±1917/±1942) Bairro Santa Bárbara (±1942/±1972)	Marta Valéria de Lima, 2001:199.
2. Terreiro de Santa Bárbara	Bairro Nova Porto Velho (±1978). Bairro Vila Tupi, (±1978/até hoje), • Rua Tabajara, 234	Marta Valéria de Lima, 2001:199.

⁶⁷ Os processos criminais do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica de Rondônia – CDH-TJ/RO, foram arrolados pela acadêmica do curso de bacharelado em história Andréia Tatiane Drews, à época monitora da disciplina Prática de Pesquisa em História, tendo sido também nossa orientanda no projeto de extensão *Religiões populares em Rondônia: Levantamento de fontes primárias*.

*Centro de Umbanda Santa Bárbara.	Não identifica. Mas se trata do mesmo terreiro citado no item acima, o qual ficava localizado no Bairro Nova Porto Velho nesse período (Lima, 2001:199).	Alto Madeira, 1977 ⁶⁸
3. Terreiro do Sr. Bernardino.	Não identifica	Boletim da Irmandade de Santa Bárbara, 1947 – 1ª. Parte. ⁶⁹
4. Seara de Ogum Beira Mar	• Rua João Goulart, 772	Maria Helena Farell, 1976. ⁷⁰
5. Terreiro do sacerdote Natalino Machado	Km1 – BR 36	Maria Helena Farelli, 1976. ⁷¹
6. Terreiro da sacerdotisa conhecida como Mãe Cotinha	Não identifica, • Rua 13 de setembro, 179	Maria Helena Farelli, 1976. ⁷²
7. Centro São Sebastião	Bairro Nossa Senhora das Graças, • Rua Jaci Paraná, 1492	Alto Madeira. ⁷³ A Tribuna, 977. ⁷⁴
8. Ilê de Yemanjá. *Centro de Umbanda Casa de Yemanjá	Não Identifica	Alto Madeira, 1977. ⁷⁵
9. Seara de Umbanda Caboclo Zé Raimundo	Não identifica	Alto Madeira, 1977. ⁷⁶
10. Seara de Umbanda São Raimundo	Não identifica	Idem.
11. Centro Espírita Sete Cidades da Jurema Encantada	Não identifica	Idem anterior.
12. Seara de Umbanda Joaquim Barabasoero	Não identifica	Idem anterior.
13. Seara do Tranca Rua	Não identifica	Idem anterior.

⁶⁸ Rondônia vai na 6ª para Manaus: Umbanda. *Alto Madeira*, 24 de agosto de 1977, p. 3. Ano LX – Nº 12.760.

⁶⁹ Anexo III: Boletim da Irmandade de Santa Bárbara, 1947. In: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Recife: UFPE/PPGA, 2001:474.

⁷⁰ FARELLI, Maria Helena. Culto às almas, bruxaria e fantasmas revelam que feiticeiros ainda existem: Umbanda e Quimbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 abr. 1976.

⁷¹ FARELLI, Maria Helena. Culto às almas, bruxaria e fantasmas revelam que feiticeiros ainda existem: Umbanda e Quimbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 abr. 1976.

⁷² FARELLI, Maria Helena. Culto às almas, bruxaria e fantasmas revelam que feiticeiros ainda existem: Umbanda e Quimbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 abr. 1976.

⁷³ O terreiro ficava situado à rua Jaci-Paraná, 1492. Fonte: Terreiros festejam São Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 jan. 1978. p. 3.

⁷⁴ Saravá! Começam as festas do santo guerreiro. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. p. 3. 1º. Caderno.

⁷⁵ Rondônia vai na 6ª para Manaus: Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 ago. 1977. p. 3.

⁷⁶ Rondônia vai na 6ª para Manaus: Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 ago. 1977. p. 3.

14. eara Ogum Beira Mar	Não identifica	Idem anterior.
15. eara Rainha Marícia	Não identifica	Idem anterior.
16. Terreiro de Umbanda Santa Glória	Bairro Floresta	CDH/TJ-RO, Processo 145/1978. ⁷⁷
17. Centro São José de Ribamar	Não identifica	Idem.
*Tenda de Umbanda São José de Ribamar	Não identifica	Lima, 2001:104.
18. Seara Santo Antônio	Não identifica	Idem anterior.
19. Pai Joaquim de Angola	Km 9/7 – BR 364.	Alto Madeira, 1978. ⁷⁸
20. Terreiro de Umbanda São Jorge	Bairro do Roque, • Rua Alexandre Guimarães	O Guaporé, 1979. ⁷⁹
21. Ilê São José	Não Identifica	Alto Madeira, 1980. ⁸⁰
22. Irmãos Unidos.	Bairro Pedrinhas, • Rua Jamari, 677.	Alto Madeira, 1984. ⁸¹
23. Centro de Umbanda Santa Luzia	Bairro Nova República	Alto Madeira, 1987. ⁸²
24. Banca de Cura do peruano Juan Manoel Corriola Rosas	• Av. Estevão Correa, S/N (Situada na cidade de <u>Guajará Mirim</u>)	O Guaporé, 1989. ⁸³
25. Centro Espírita “Secu”	Não identifica. • Av. Amazonas próximo à esquina com Av. Rio Madeira	O Guaporé, 1990. ⁸⁴
26. Centro Espírita Lírio do Campo	Bairro São João Bosco	Alto Madeira, 1991. ⁸⁵
27. Terreiro Rumpame Runtologe Azo Um To (Terreiro com casa de Omulu)	Bairro Floresta • Rua Maracatiara, 29	Alto Madeira, 1994. ⁸⁶

⁷⁷ Processo Criminal contra João Galdino Lopes, arquivado no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica do Tribunal de Justiça de Rondônia – CDH/TJ-RO.

⁷⁸ Terreiros festejam São Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 jan. 1978. p. 3.

⁷⁹ Quebra-quebra faz PM fechar Batuque S. Jorge. *O Guaporé*. Porto Velho, 21 abr. 1979. p. 6.

⁸⁰ Umbandistas já comemoram São Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 jan. 1980. p.3.

⁸¹ Preto Velho tem festejos amanhã. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 maio 1984. p. 5.

⁸² Destruíu Templo de Umbanda e Feriu Mulher. *Alto Madeira*. Porto Velho, 28 jul. 1987. p. 5.

⁸³ Curandeiro fazia até mesmo cirurgia. *O Guaporé*. Porto Velho. Caderno Policial.

⁸⁴ Golpe de Macumbeiro engana moça. *O Guaporé*. Porto Velho, 23 mai. 1990.

⁸⁵ Umbandistas se preparam para festa de Iemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. 1991.

⁸⁶ Terreiro recebe médiuns para iniciação. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 out. 1994. p. 13. Caderno Cidade.

28. erreiro da sacerdotisa conhecida como Mãe Marli/Marli Auxiliadora Ribeiro	Bairro Tancredo Neves	Alto Madeira, 06/05/1996. ⁸⁷
29. erreiro de São Benedito/Terreiro de Samburucú	Bairro Laranjal	Lima, 2001:96.
30. erreiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa	Rua Venezuela Bairro Nova Porto Velho	Lima, 2001:162- 163.
31. enda Espírita Roselita Del Pandeiro	Chácara Railane, 12409 ⁸⁸ Estrada do Belmont – Km9	Convite para a 10ª. Festa Cigana, 2002.
32. lê Axé Ogum D'ulekan	Não identifica	Informativo Raízes, s/d. ⁸⁹
33. entro Espírita Cabana de Oxossi	Não identifica	Informativo Raízes, s/d. ⁹⁰
34. ociedade Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya	Não identifica	Informativo Raízes, s/d. ⁹¹
35. baçá D'Oya Balé	Não identifica	Informativo Raízes, s/d. ⁹²
36. baçá de Nagô Yemanjá Ogunté	Residencial Dom João Costa, Rua 2 Av. Amazonas	Lima e Menezes, 2002:6.
*Ilê de Nagô de Yemanjá Ogunté.	 Não identifica	Informativo Raízes, s/d. ⁹³ Menezes, 2009:15. ⁹⁴
37. lê Axê de Bessem	Não identifica	Informativo Raízes, s/d. ⁹⁵

⁸⁷ Pastor acusado de invadir terreiro de mãe de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 6 mai. 1996. p. 11.

⁸⁸ Este foi o local de realização da festa. O convite não identifica o local de funcionamento da tenda, mas sabemos que ela ficava situada no conjunto 4 de janeiro, funcionando nos fundos da residência da sacerdotisa dirigente, Denise Alencar.

⁸⁹ Provavelmente este informativo tenha sido editado em 2004, ano em que o mesmo nos foi entregue e também distribuído a outras pessoas. Seguramente é posterior à década de 1990. Fonte: Evento cerimonial no Ilê Ogum D'Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 3.

⁹⁰ Centro Espírita Cabana de Oxossi. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4.

⁹¹ Festa na Sociedade Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4.

⁹² Abaçá D'Oya Balé (Doné Fátima de Oyá). *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 5.

⁹³ Abaçá de Nagô Yemanjá Ogunté. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 6.

⁹⁴ MENEZES, Nilza. *Arreda homem que aí vem mulher: Representações da Pomba Gira*. São Paulo: Fortune, 2009:15.

38. Ilê Axé Fumilayô	Não identifica	Informativo Raízes, s/d. ⁹⁶
39. houpana da Jurema	Não identifica	Menezes, 2009:16.
Observação: O símbolo asterisco (*) está indicando que um mesmo espaço religioso foi grafado de modo distinto nos registros escritos.		

Fonte: Pesquisa de campo realizada no acervo de jornais da Biblioteca Pública Francisco Meirelles em 2011; no acervo de processos criminais do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica do Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia – CDH/TJ-RO em 2008; e consulta do setor de teses e monografia da Biblioteca do Campus Universitário José Ribeiro Filho, da Universidade Federal de Rondônia em 2011.

Baseados nesses registros, e considerando a geografia urbana de Rondônia, constatamos que até a década de 1990 todos os terreiros citados no quadro acima se encontravam situados nas zonas suburbanas, periféricas e rurais do município de Porto Velho no período dos seus registros. Na década de 2000, com aumento dos terreiros de Candomblé houve uma pequena mudança neste quadro, com alguns terreiros situados em áreas menos marginalizadas ou periféricas, seja porque elas foram mais valorizadas com o desenvolvimento urbano ou porque alguns pais de santo eram funcionários públicos e tinham um poder aquisitivo mais elevado do que os de décadas anteriores. No que diz respeito à espacialidade e sociabilidade, essas áreas não se diferenciavam das suas congêneres paulistas, assim descritas por Lísias Nogueira Negrão (1996:189):

Distanciados do Centro ou dos bairros mais centrais, os terreiros encontram-se localizados em regiões com precários serviços públicos, alguns mesmo inexistentes, tais como iluminação, água encanada, arruamento e pavimentação. As casas são precárias, improvisados barracos e construções de alvenaria sem reboque e acabamento, ao lado de outras melhores, mas ainda muito pobres. Favelas e cortiços estão aí incluídos, mesmo que localizados em bairros mais centrais ou em algum bolsão pobre dentro de bairro melhor equipado, de classe média. Neles convivem pais-de-santo, médiuns e clientes paupérrimos, sobrevivendo de expedientes e sem situação profissional definida, ao de outros apenas pobres.

Obtidos os registros mencionados continuávamos insatisfeitos, pois sabíamos que eles não faziam jus às indicações nominais de sacerdotes que atuavam em Rondônia e que nos tinham sido fornecidas pelas fontes orais. Apuramos-nos em localizar nas fontes impressas outros dados. Isto nos levou a diferentes resultados quantitativos que serão apresentados no quadro abaixo.

Nesse novo quadro são identificados alguns agentes religiosos que atuavam em Rondônia desde a década de 1910 até a primeira década de 2000. As informações foram obtidas em diversas fontes, sendo as mais frequentes as que foram impressas nos jornais de circulação local, de cujas matérias e notícias extraímos diferentes elementos. Outra

⁹⁵ Ilê Axé de Bessem. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 6.

⁹⁶ Ilê Axé Fumilayô. Babalorixá Marconi D'Oxossi. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 7.

fonte importante provém de comentários efetuados por memorialistas de Rondônia em suas produções sobre a história, cultura e identidade regional. Por mais imprecisos que sejam os dados, eles servem como ilustração para demonstrar o crescimento do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia na década de 1970 e a sua inserção na mídia escrita. Neste aspecto, em nível local os dados que serão apresentados a seguir comprovam que a imprensa foi um importante canal de propaganda da Umbanda, fato que já tinha sido constatado em outras regiões do país pelos teóricos que se dedicaram ao estudo desse modelo religioso no Brasil (Ortiz, 1978; Negrão, 1996; Furuya, 1982; e outros). Eles também mostram que após a década de 1990 a pesquisa acadêmica entrou em cena e conquistou relevância no registro da memória das *populações de terreiro*, isto é, dos grupos de adeptos das religiões afro-brasileiras.

QUADRO VI

O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO DE RONDÔNIA (DA DÉCADA DE 1910 À DÉCADA DE 1990): SACERDOTES E IDENTIDADES RELIGIOSAS, SEGUNDO ARTIGOS PUBLICADOS EM DE JORNAIS E REVISTAS, BOLETINS INFORMATIVOS, TEXTOS DE MEMORIALISTAS E DE HISTORIADORES DE RONDÔNIA, E OUTROS TIPOS DE REGISTROS ESCRITOS

(Continua)

DÉCADA	SACERDOTE	RELIGIÃO (classificada de acordo com a fonte consultada)	FONTE/ANO
1910	1. Esperança Rita da Silva	Não classifica	Cantanheide, 1949 ⁹⁸ e 1950:200.
	2. Irineu dos Santos		
	3. Florência Paula Rosa	Umbanda	Pinheiro, 1975:5.
	4. <i>Dona Chiquinha</i> ⁹⁷		
1910	5. Esperança Rita da Silva	Tambor de Mina	Teixeira, 1994.
	6. Irineu dos Santos		
	7. <i>Dona Chiquinha</i>	Tambor de Mina	Lima, 2001:111, .
1920	8. Esperança Rita da Silva		
	9. Irineu dos Santos	Tambor de Mina	Boletim Nº 1 da Irmandade de Santa Barbara, 1947 – 1ª. Parte. ¹⁰⁰
1920	10. José Bernadino dos Santos ⁹⁹		

⁹⁷ Trata-se da sacerdotisa Cecy Lopes Bitencourt, também conhecida como Chica Macacheira.

⁹⁸ CANTANHEDE, Antonio. Achegas para a História de Porto Velho: A Irmandade e a Capela de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 out. 1949. p. 2.

⁹⁹ Considerando informação do *Boletim da Irmandade de Santa Barbara (1947) – 1ª. Parte*, provavelmente este foi o segundo centro de cultos afro-brasileiros mais antigo do Estado de Rondônia. O mesmo desapareceu há muito tempo e não há maiores informações a seu respeito. O próximo centro mais antigo foi fundado por Cecy Lopes Bitencourt/Chica Macacheira, e existiu até 1984, quando ela veio a óbito e o terreiro fechou as portas por não haver alguém em condições de assumí-lo.

¹⁰⁰ Cópia do documental original constante do Anexo III da dissertação de mestrado de Marta Valeria de Lima (2001:474).

1940	11. Irineu dos Santos 12. Esperança Rita da Silva 13. Timoteio Trajano da Costa 14. Francisca.. [Chica Macacheira?] 15. Mercedes..... (?) 16. Benedito (?) 17. Albertino Barbosa da Silva ¹⁰¹ 18. Maria Pereira Pinto	Tambor de Mina	Boletim Nº 1 da Irmandade de Santa Barbara, 1947 – 2ª. Parte. ¹⁰²
	19. Cecy Lopes Bittencourt/ <i>Chica Macacheira</i>	Tambor de Mina	Lima, 2001:97.
1950	20. Francisco Chagas de França	Umbanda/Mina	Letreiro incrustado no muro do seu terreiro. ¹⁰³
1960	21. Dona Chiquinha [<i>Chica Macacheira?</i>] 22. Sr. Teles	Umbanda	Pinheiro, 1986.
	23. *Maria Antonia de Pedraza	Macumba	CDH/TJ-RO, Proc. 059/1961. Comarca de Guajará Mirim, 09/03/1961.
	24. José Ribamar Vieira	Umbanda	Lima, 2001:95.
	25. Celso Guimarães	Umbanda	Lima, 2001:101.
	26. Júlia Cruz	Sacaca Mirim	Lima, 2001: 100.
	27. Hilton Silva	Umbanda	Lima, 2001: 104.
	28. Albertino	Tambor de Mina	Lima, 2001:100.
	29. Cecy Lopes Bitencort/ <i>Chica Macacheira/Dona Chiquinha</i> <i>Chica Macheira</i>	Umbanda	Pinheiro, 1975. ¹⁰⁴
1970		Mina-jeje	Nunes Pereira, 1979:122, 142, 143.

¹⁰¹ É o mesmo Albertino conhecido como Albertino Barbosa dos Santos Toríbio.

¹⁰² Cópia do documental original constante do Anexo III da dissertação de mestrado de Marta Valeria de Lima (2001:474).

¹⁰³ A placa informa que o local se chama *Centro Espírita de Umbanda São José de Ribamar*; que ele foi fundado em 26 de junho do ano de 1956, que tem por patrono a entidade de mina-encantaria Joaquim Légua Bugi Buá e que é dirigido espiritualmente por Antônio Légua Bugi Buá.

¹⁰⁴ PINHEIRO, Ari Tupinambá Penna. “Chica Macacheira”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 nov. 1976. p.5.

	30. Celso Guimarães 31. Antônio Rodrigues 32. Mãe Cotinha ¹⁰⁵ 33. Mãe Carmelita 34. Osvaldina 35. Joaquim Barbosa	Umbanda	Farelli, 1976. ¹⁰⁶
	36. Mãe Eunice/Eunice Monteiro de Oliveira 37. Obs.: Na década de 1980 essa mãe de santo se converteu ao Candomblé, onde se tornou conhecida como Eunice de Oxum. ¹⁰⁷	Não classifica	Guaporé, 1977. ¹⁰⁸
	38. Ivanildo Sena Moreira	Umbanda	Getúlio Izel, 1977. ¹⁰⁹
	39. Sebastiana ¹¹⁰ 40. Antônio das Chagas	Não classifica	Alto Madeira, 1978. ¹¹¹
	41. Mãe Jacira ¹¹² / Jacira de Omulu	Não classifica	Alto Madeira, 1978. ¹¹³
		Candomblé	Informativo Raízes, s/d. ¹¹⁴

¹⁰⁵ Essa mulher foi muito conhecida na cidade de Porto Velho, o seu principal atributo era o de rezadeira. O nome dela ficou para a história nos registros deixados pelos memorialistas Vitor Hugo e por Josué Monteiro (1993). Quanto à maneira diversa de ser socialmente percebida, apenas mostra a ambiguidade das identidades religiosas afro-brasileiras e católicas.

¹⁰⁶ FARELLI, Maria Helena. Culto às almas, bruxaria e fantasmas revelam que feiticeiros ainda existem: Umbanda e Quimbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 abr. 1976.

¹⁰⁷ No Informativo Raízes, publicado por um grupo de adeptos do Candomblé registrou-se Eunice de Oxum como sacerdotisa de Candomblé. Fonte: Memorial do saudoso “Ogã Jerônimo de Obaluaê”. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2.

¹⁰⁸ Porto Velho também faz a Festa dos Orixás. *O Guaporé*. Porto Velho, 6 jul. 1977. p. 3. Repórter informativo.

¹⁰⁹ IZEL, Getulio. No campo espiritual da Umbanda. *Alto Madeira*, Porto Velho, 23 ago. 1977. p. 5.

¹¹⁰ Mencionada como *mãe pequena* do Terreiro de São Sebastião pelo jornal Alto Madeira em notícia do dia 21 de janeiro de 1978.

¹¹¹ Alto Madeira. São Sebastião homenageado em seu dia., 21 de janeiro de 1978, p. 1. Ano LX – Nº 12.883.

¹¹² Citada como *mãe pequena* do Terreiro de São Sebastião pelo jornal Alto Madeira em notícia do dia 21 de janeiro de 1978. Ela havia fundado o seu próprio terreiro e estava saindo para dirigi-lo, razão pela qual a filha de santo Sebastiana foi empossada nessa função na mesma época, conforme foi noticiado pelo jornal Alto Madeira, em 21 de janeiro de 1978.

¹¹³ São Sebastião homenageado em seu dia. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 jan. 1978. p. 1.

¹¹⁴ Memorial do saudoso “Ogã Jerônimo de Obaluaê”. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2.

	42. Raimundo José de Melo 43. Francisco Chagas de França 44. Almecinda Souza de Vasconcelos ¹¹⁵	Umbanda Não classifica Não classifica	CDH/TJ-RO, Processo 145/1978. ¹¹⁶ Comarca de Porto Velho, 26/09/1978.
	45. Waldemar Feitosa de Vasconcelos	Não classifica	CDH/TJ-RO, Processo 145/1978. ¹¹⁷ Alto Madeira, 1979. ¹¹⁸
	46. Raimundo Nonato da Mota	Umbanda	O Guaporé, 1979. ¹¹⁹
	47. Elza de <i>Yemonja/Yase</i>	Candomblé	Informativo <i>Raízes</i> . Porto Velho, s/d. ¹²⁰
	48. Wilson de <i>Ogum</i>	Não classifica	Informativo <i>Raízes</i> . Porto Velho. ¹²¹
	49. Maria Pereira Pinto/ <i>Dona Maria Estrela</i>	Tambor de Mina	Lima, 2001:157-167, 194.
	50. Albertino Barbosa da Silva/ <i>Albertino Barbosa dos Santos Toríbio/Seu Albertino</i>	Tambor de Mina	Lima, 2001:142-156. 194.
1980	51. Hilton de <i>Ogum</i> ¹²² 52. <i>Toni de Oxóssi</i> [Anthony Arnold Velasco]	Candomblé	Informativo <i>Raízes</i> . Porto Velho. ¹²³
	53. Beto de <i>Bessem</i>	Candomblé jeje	Informativo <i>Raízes</i> . Porto Velho. ¹²⁴
	54. Sebastião da Silva Costa/ <i>Tiãozinho de Oxossi</i>	Candomblé	Informativo <i>Raízes</i> . Porto Velho. ¹²⁵

¹¹⁵ Esta sacerdotisa é identificada como *zeladora de Umbanda*. Fonte: Centro Espírita Cabano de Oxossi. Babalorixa Tião de Oxossi. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4

¹¹⁶ Processo Criminal contra João Galdino Lopes, arquivado no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica do Tribunal de Justiça de Rondônia – CDH/TJ-RO.

¹¹⁷ Processo Criminal contra João Galdino Lopes, arquivado no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica do Tribunal de Justiça de Rondônia – CDH/TJ-RO.

¹¹⁸ Homenagem a São Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 jan. 1979. p. 3.

¹¹⁹ Quebra-quebra faz PM fechar Batuque S. Jorge. *O Guaporé*. Porto Velho, 21 abr. 1979. p. 6.

¹²⁰ Memorial do saudoso “Ogã Jerônimo de Obaluaê” *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2; Evento cerimonial no Ilê Axé Ogum D’Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 3.

¹²¹ Memorial do saudoso “Ogã Jerônimo de Obaluaê”. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2.

¹²² Hilton de Ogum é o mesmo Hilton da Veiga Monteiro, sacerdote co-dirigente do Terreiro de São Sebastião, que era de Umbanda.

¹²³ Memorial do saudoso “Ogã Jerônimo de Obaluaê”. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2; Evento cerimonial no Ilê Axé Ogum D’Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 3.

¹²⁴ Ilê Axé de Bessem. *Informativo Raízes*, Porto Velho, s/d. p. 6.

¹²⁵ Centro Espírita Cabana de Oxossi. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2; Evento cerimonial no Ilê Axé Ogum D’Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4.

	55. <i>Bibi de Yansã</i>	Candomblé	Informativo Raízes, s/d. ¹²⁶
	56. Roberto de <i>Iemanjá Ogunté</i> [Roberto Athayde]	Tambor de Mina (mina-nagô)	Informativo Raízes, s/d. ¹²⁷
	57. Ilma Barbosa Manaças	Candomblé nagô	Informativo Raízes, s/d. ¹²⁸
	58. Natalício Machado	Macumba	CDH/TJ-RO. Processo não catalogado. Comarca de Porto Velho, 07/10/1981.
	59. Izabel de Souza Alencar	Curandeirismo	O Guaporé, 1982. ¹²⁹
	60. Euclides Cesário da Silva	Umbanda	Alto Madeira, 1984. ¹³⁰
	61. Gilberto César Cavalcante Teles	Umbanda	Alto Madeira, 1988.
	62. *Juan Manoel Corriola Rosas	Curandeirismo	O Guaporé, 1989. ¹³¹
1990	63. Gil Maia	Não classifica	O Guaporé, 1990. ¹³²
	64. [Raimunda] <i>Paeira de Iansã</i>	Candomblé	Informativo Raízes, s/d. ¹³³
	65. Wilma de <i>Iansã</i> /Wilma de <i>Yansã</i> /Wima de <i>Oyá</i>	Não classifica	O Guaporé, 1992. ¹³⁴
		Candomblé	Informativo Raízes, s/d. ¹³⁵
	66. Maria do Carmo Sampaio Pinto	Tambor de Mina	Lima, 2001. ¹³⁶

Festa na sociedade Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4.

¹²⁶ Festa na sociedade Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4. Abaça de Nagô Yemanjá Ogunté. Abaça D'Oya Balé. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 6.

¹²⁷ Festa de Santo Antônio na casa de Mãe Bibi. Foram 9 dias de Tambor de Mina. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 7.

¹²⁸ Evento cerimonial no Ilê Axé Ogum D'Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 3; Abaça D'Oya Balé. *Informativo Raízes*, Porto Velho: s/d. p. 6.

¹²⁹ Pai-de-santo cobrou consulta com cantada. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 fev. 1982.

¹³⁰ Preto Velho tem festejos amanhã. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 mai. 1984. p. 5.

¹³¹ Curandeiro fazia até mesmo cirurgia. *O Guaporé*. Porto Velho. Caderno Policial.

¹³² Golpe de Macumbeiro engana moça. *O Guaporé*. Porto Velho, 23 mai. 1990.

¹³³ Memorial do saudoso “ogã Jerônimo de Obaluaê”. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2.

¹³⁴ “Fim do mundo” cria polêmica religiosa. *O Guaporé*. Porto Velho, s/d. p. 1; Memorial do saudoso “ogã Jerônimo de Obaluaê”. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2; Evento cerimonial no Ylê axé Ogum D'Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 3; Mãe Wilma de Oya da Obrigação. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4.

¹³⁵ Memorial do saudoso “ogã Jerônimo de Obaluaê”. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2; Centro Espírita Cabana de Oxossi. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 2; Evento cerimonial no Ilê Axé Ogum D'Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4.

¹³⁶ LIMA, Marta Valéria de. Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais. Recife: UFPE/PPGA, 2001:167-194. Vol. 1.

	68. Manoel Roberto Neto da Silva	Tambor de Mina	Lima, 2001. ¹³⁷
	69. Valdelírio Lamego Bórgea/Seu Valdelírio	Umbanda/Tambor de Mina	Lima, 2001: 104, 128. ¹³⁸
	70. Abelardo Menezes da Silva/Seu Belo	Tambor de Mina	Lima, 2001:147. ¹³⁹
	71. José Ribamar Vieira/Zé de Ubirajara	Umbanda	Lima, 2001:101.
	72. Seu França ¹⁴⁰	Tambor de Mina/Umbanda	Lima, 2001:98; 104.
	73. Zuleide	Candomblé	Informativo Raízes, s/d. ¹⁴¹
	74. Maria Otilia	Candomblé jeje savalu	Informativo Raízes, s/d. ¹⁴²
	75. Fátima / Fátima de Oyá	Candomblé jeje mahi	Informativo Raízes, s/d. ¹⁴³
	76. Darcir / Darcir de Oyá	Candomblé/Candomblé jeje savalum	Informativo Raízes, s/d. ¹⁴⁴
	77. Paulo Azo Anie [Paulo de Azawini]/ Paulo / Paulo de Omulu	Candomblé Jeje mahi	Alto madeira, 1994. ¹⁴⁵ Informativo Raízes, s/d. ¹⁴⁶
	78. Marli Auxiliadora Ribeiro	Não classifica	Alto Madeira, 06/05/1996. ¹⁴⁷
2000	79. ***Manoel Euclides da Silva/Seu Nozinho	Não classifica	Lima, 2001:131.

¹³⁷ LIMA, Marta Valéria de. Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais. Recife: UFPE/PPGA, 2001:167-194. Vol. 1.

¹³⁸ A pesquisadora cita os nomes referidos ao longo da sua dissertação *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*, mencionando apenas que eles eram *membros da Irmandade de Santa Bárbara*. Entretanto, na época em que os entrevistou todos exerciam a função de sacerdotes há mais de uma década e ela tinha conhecimento disso, apenas não parece ter considerado relevante registrar tal informação.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Consta no muro do seu espaço de culto uma lápide contendo a informação de que o seu terreiro se chama “Centro Espírita de Umbanda São José de Ribamar” e que o mesmo pertence a “Pai Joaquim Légua Bugi-Buá”, sendo dirigido espiritualmente pelo guerreiro “Antônio Légua Bogi-Buá”. Informa ainda que o mesmo foi fundado em 26 de junho de 1956.

¹⁴¹ Festa na sociedade Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4.

¹⁴² Festa na sociedade Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya. *Informativo Raízes*, Porto Velho, s/d. p. 4; Doné Otilia uma trajetória de vida. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 5.

¹⁴³ Festa na sociedade Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4; Abaça D’Oya Balé. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 5.

¹⁴⁴ Abaça D’Oya Balé. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 5; Doné Otilia uma trajetória de vida. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 5.

¹⁴⁵ Terreiro recebe médiuns para iniciação. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 out. 1994; Festa na sociedade Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4; Abaça D’Oya Balé. *Informativo Raízes*, Porto Velho: s/d. p. 5.

¹⁴⁶ Evento cerimonial no Ilê Axé Ogum D’Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 4; Abaça D’Oya Balé. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 5.

¹⁴⁷ Pastor acusado de invadir terreiro de mãe de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 06 mai. 1996. p. 11.

	80. **Jeferson de <i>Xangô</i> 81. Carlota	Candomblé	Informativo Raízes, s/d. ¹⁴⁸
	82. Silvano	Candomblé	Informativo Raízes, s/d. ¹⁴⁹
	83. Luzia	Umbanda	Informativo Raízes, s/d. ¹⁵⁰
	84. Marcone <i>D'Oxossi</i> [Marcone Vasconcelos de Moraes] 85. Marlene	Candomblé	Informativo Raízes, s/d. ¹⁵¹
	86. Ronaldo da Silveira / Ronaldo de <i>Xangô Agnajú</i>	Candomblé nagô	Informativo Raízes, s/d. ¹⁵²
	87. Roberto de Athayde/Roberto de <i>Yemanjá</i>	Candomblé nagô/Jurema	Menezes, 2009:15,115. ¹⁵³
	88. Clotilde de <i>Yansã</i>	Não classifica	Menezes, 2009:115.
	89. (Doté) Beto de <i>Bessém</i>	Candomblé Jeje	Menezes, 2009:115.
	90. (Doné) Fátima de <i>Oyá</i>	Candomblé jeje mahi	Menezes, 2009:115, 118.
	91. Rita de Cássia da <i>Oxum</i>	Umbanda/Candomblé	Menezes, 2009:116, 117.
	92. Clotilde de <i>Yansã</i>	Não classifica ¹⁵⁴	Menezes, 2009:116, 117.
	93. (Dofona) Mirtes de <i>Oyá Bale</i>	Umbanda/Candomblé jeje	Menezes, 2009:116.
	94. (Doté) Francisco de <i>Odé</i>	Tambor de Mina/Candomblé jeje	Menezes, 2009:117.
	95. Otília de <i>Omolú</i>	Candomblé jeje-mahi	Menezes, 2009:118.
	96. Rosinha de <i>Yemanjá</i>	Umbanda/Tambor de Mina/Candomblé Jeje	Menezes, 2009:119.
<p>Observação 1: Os nomes antecidos do símbolo (*) referem-se a sacerdotes que atuavam na cidade de Guajará Mirim e os que são antecidos dos símbolo (**) é de sacerdotes que atuaram em Porto Velho e que também atuaram em Guajará Mirim e que tem o símbolo (***) refere-se a sacerdote atuando no município de Candeias do Jamari. Todos os outros nomes que aparecem na lista são de sacerdotes que atuavam em Porto Velho.</p> <p>Observação 2: Atente-se que os dados apresentados neste quadro tem caráter meramente ilustrativo, de maneira nenhuma eles refletem a realidade. É muito importante observar a descontinuidade cronológica e ao tipo de fonte que foi consultada ao se efetuar os registros.</p>			

¹⁴⁸ Memorial do saudoso “ogã Jerônimo de Obaluaê”. *Informativo Raízes*, Porto Velho, s/d. p. 2.

¹⁴⁹ Centro Espírita Cabana de Oxossi. Babalorixa Tião de Oxossi. *Informativo Raízes*, Porto Velho, s/d. p. 4.

¹⁵⁰ Centro Espírita Cabana de Oxossi. Babalorixa Tião de Oxossi. *Informativo Raízes*, Porto Velho, s/d. p. 4.

¹⁵¹ Evento cerimonial no Ilê Axé Ogum D'Ajulekan. *Informativo Raízes*. Porto Velho, s/d. p. 3; Ilê Axé Fumilayô. Babalorixá Marconi d'Oxóssi. *Informativo Raízes*, Porto Velho, s/d. p. 7.

¹⁵² Abaçá de Nagô Yemanjá Ogunté. *Informativo Raízes*, Porto Velho, s/d. p. 6.

¹⁵³ MENEZES, Nilza. *Arreda homem que aí vem mulher*: Representações da Pomba Gira. São Paulo: Fortune, 2009: 15,115.

¹⁵⁴ Se supõe que seja idêntico ao anterior, pois informa que a mesma trabalha no mesmo espaço de culto.

Os registros contidos no quadro acima permite observar que entre as décadas de 1910 até à década de 1960 todos atuavam em Porto Velho, nenhum nas demais localidades; que da década de 1970 à década de 1990 do total de sacerdotes, dois encontravam-se em Guajará Mirim e que da década de 1990 à de 2010 havia um sacerdote atuando em Guajará Mirim, um atuando em Candeias do Jamari e os demais em Porto Velho. Reunindo todos os dados obtemos o seguinte resultado: de 1910 a 2010 havia noventa e seis sacerdotes em atuação no Estado de Rondônia, sendo que desses, apenas três em Guajará Mirim e um em Candeias do Jamari. Mesmo sabendo que os dados apresentados falseiam a realidade, indicam que os registros escritos apresentam Porto Velho como cidade com maior volume numérico de sacerdotes, o que corrobora informações obtidas com fontes orais. A partir das informações constantes no Quadro VI elaboramos um novo quadro. O desdobramento das informações que ele apresenta nos possibilita observar os índices de sacerdotes em atuação no campo religioso afro brasileiro de Rondônia, conforme as suas respectivas filiações religiosas no mesmo período (1910-2000).

QUADRO VII
PROPORÇÃO DE REFERÊNCIAS ÀS IDENTIDADES RELIGIOSAS AFRO-BRAS. DE RONDÔNIA
POR DÉCADAS E NÚMERO DE SACERDOTES, SEGUNDO REGISTROS ESCRITOS – 1910-2000

DÉCADAS / MODELOS / NÚMEROS DE SACERDOTES							
1910							
TAM BOR DE MINA	PAJE -LANÇA	MACU MBA	CUR AN- DEIR IS- MO	UMBA NDA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
3	–	–	–	4	–	–	1
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 4							
1920							
TAM BOR DE MINA	PAJE -LANÇA	MACU MBA	CUR AN- DEIR IS-MO	UMBA NDA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
1		–	–	–	–	–	1
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 2							

1940							
TAM BOR DE MINA	PAJE- LANÇA	MACU MBA	CUR AN- DEI- RISMO	UMBAN DA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
8	–	–	–	–	–	–	8
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 8							
1950							
TAM BOR DE MINA	PAJE- LANÇA	MACU MBA	CU RAN- DEI- RISMO	UMBAN DA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
1	–	–	–	1	–	–	1
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 1							
1960							
TAM BOR DE MINA	PAJE- LANÇA	MACU MBA	CU RAN- DEIRIS- MO	UMBAN DA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
1	1	1	–	5	–	–	8
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 16							
1970							
TAM BOR DE MINA	PAJE- LANÇA	MACU MBA	CU RAN- DEI RIS- MO	UMBAN DA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
2	–	–	–	10	2	1	8
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 22							
1980							
TAM BORDE MINA	PAJE- LANÇA	MACU MBA	CU RAN- DEI RIS- MO	UMBAN DA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
1	–	1	1	3	6	–	–
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 12							
1990							
TAM BORDE MINA	PAJE- LANÇA	MACU MBA	CU RAN- DEI RIS- MO	UMBAN DA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
4	1	–	–	2	7	1	3
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 18							

2000							
TAM BOR DE MINA	PAJE- LANÇA	MACU MBA	CU RAN DEI RIS- MO	UMBAN DA	CANDOM BLÉ	OUT ROS	SEM CLASSI- FICAÇÃO
2	1	–	–	4	12	–	2
Nº. TOTAL DE SACERDOTES = 21							

Fonte: Baseado nas informações apresentadas no quadro anterior.

Os dados apresentados no quadro acima ilustram o processo de afirmação das novas identidades religiosas e sua difusão. A sua leitura indica que na primeira metade do século XX o Tambor de Mina era a religião que predominava, sendo sucedida da Macumba. Já na segunda metade do século XX o Tambor de Mina declinou e a Pajelança e Macumba praticamente desapareceram, sendo suplantadas pela Umbanda. Essa, por sua vez, foi superada quantitativamente pelo Candomblé na primeira década de 2000. Assim, esses dados apontam para a perda da hegemonia do Tambor de Mina no conjunto das religiões afro-brasileiras que, como se pode notar, de religião majoritária na primeira metade do século XX, se reduziu a uma inexpressiva presença no final do mesmo século. O quadro também permite constatar:

1. Que tanto a Umbanda quanto o Tambor de Mina estavam presentes em Rondônia na década de 1910.
2. Uma reduzida presença da Pajelança indígena na produção escrita local;
3. o predomínio da Umbanda sobre os demais modelos religiosos durante as décadas de 1960/70;
4. O surgimento e crescimento do Candomblé entre as décadas 1980/2000;
5. O descompasso entre o número de sacerdotes e o das práticas religiosas nos quadros parciais de distribuição quantitativa por modelo, o que confirma a tendência à adoção de mais de uma filiação religiosa no interior do mesmo campo religioso. Essa circunstância se tornou mais visível a partir da década de 1990 e se acentuou na primeira década do século XXI;
6. Quanto à classificação, as variedades religiosas presentes em Rondônia durante as décadas de 1910 a 2010 eram, conforme a ordem de grandeza numérica dos modelos especificados, a seguinte: em primeiro lugar a Umbanda (de longe a mais adotada nos espaços de culto), em segundo o Candomblé, em terceiro o Tambor de Mina, sucedido pela Pajelança e Macumba.

Porém, é importante ressaltar que os registros escritos em que se baseiam os dados do quadro acima têm como fontes principais diversos textos que foram produzidos, editados e divulgados por adeptos e simpatizantes de alguns modelos especificados. É o caso de alguns que tratam sobre a Umbanda e o Candomblé. Esse fato possibilita notar que houve modernização das tradições religiosas afro-brasileiras locais com a crescente importância da escrita como veículo de comunicação, de inserção social e de busca por prestígio e legitimidade. Mas as mesmas fontes de

informações também permitem constatar que as religiões afro-brasileiras ainda são predominantemente invisíveis na produção escrita regional, especialmente na escrita literária e acadêmica.

Evidentemente os números que foram apontados não podem ser tomados literalmente, pela sua evidente falta de factibilidade. Eles servem apenas como ilustração para entendermos a dinâmica de desenvolvimento interno do campo religioso investigado. Entretanto, com tais resultados já fica suficientemente demonstrado que a partir da década de 1970 houve um alargamento do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia, tanto em quantidade de espaços de culto quanto em extensão geográfica de distribuição dos mesmos pelo seu território. Também houve ampliação da diversidade das práticas religiosas e quantidade de sacerdotes. Mas como se explica o fenômeno de crescimento do campo religioso? Quais eram os índices de adesão aos mesmos? As fontes consultadas em geral não informam. Entretanto, conforme já vimos, para alguns analistas das religiões as migrações é o que explica o fenômeno do crescimento religioso de alguns modelos (como a Umbanda e o Protestantismo) e a diversidade dos mesmos.

Além das questões que foram acima formuladas, as fontes consultadas e que serviram de base para montar o quadro acima, suscitam outras perguntas: Quais eram os critérios adotados para classificar as práticas religiosas dos indivíduos identificados como sacerdotes? O critério era o da autoidentificação ou havia outro(s)? Como e quando eles foram elaborados? Em quais condições? Por quais sujeitos e grupos sociais? E a partir de onde? As questões se avolumam. Para tentar respondê-las decidimos aprofundar a leitura bibliográfica regional e olhar com maior vagar para as fontes impressas, além de apurar os ouvidos para escutar as vozes que nos chegavam do passado a partir da narrativa dos nossos colaboradores. Os resultados obtidos serão discutidos na terceira e quarta partes deste trabalho.

No próximo item pretendemos tentar elucidar sobre a forma como as classificações das religiões afro-brasileiras de Rondônia foram apresentadas na literatura oficial dos órgãos do Estado brasileiro, contrapondo-a às fontes orais sobre o campo religioso afro-brasileiro de Rondônia.

2.2.2.- As fontes estatísticas e os cultos afro-brasileiros de Rondônia

Na obra *Entre a cruz e a encruzilhada*, Lísias Nogueira Negrão (1996:96-97), ao contar a história da Umbanda em São Paulo informou:

Data de 1964 a inclusão da Umbanda no Anuário Estatístico do IBGE, indicando claramente o seu reconhecimento oficial. Segundo reportagem da revista *realidade* de 31 de outubro de 1968, **tal proeza teria sido obra da Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros, sediada no Rio de Janeiro** e com pretensões, como seu nome indica, a constituir-se em órgão máximo de representação da Umbanda. Seu presidente era então o general reformado Mauro Rêgo Monteiro Porto.

Como não tínhamos quaisquer dados quantitativos sobre a adesão às religiões afro-brasileiras em Rondônia tomamos a decisão de explorar essa pista. Para isto

buscamos informações sobre índices estatísticos da Umbanda em Rondônia durante este mesmo período e em períodos posteriores. Lamentavelmente os dados localizados nas séries estatísticas do IBGE limitavam-se ao período citado por Lísias Nogueira Negão.

Ao confrontar as informações dos sacerdotes com as estatísticas constatamos que antes da segunda metade da década de 1960, Rondônia não possuía nenhum *templo/terreiro* dessa modalidade religiosa. Neste sentido, a memória oral valida a informação do Serviço de Estatística Demográfica, Moral e Política do Governo Federal (1967/1968) de que não havia atividades religiosas ou sociais de *Espiritismo de Umbanda*¹⁵⁵ nesse território.

Isto não significa que não existissem pessoas ou espaços religiosos identificados com esse modelo, como fazem crer os resultados daquela pesquisa. Tanto assim que por meio de contatos pessoais e da coleta de depoimentos junto ao *povo de santo* foi possível saber que os sacerdotes Valdelírio Lamego Bórgia e Francisco Lopes de França, por exemplo, já atuavam no campo religioso afro-brasileiro local em sistemas distintos daquele que era reconhecido como predominante (Tambor de Mina). O sacerdote Valdelírio Lamego Bórgia teria sido um umbandista¹⁵⁶ que chegou a Rondônia nos anos 1940 como *soldado da borracha*, tendo se integrado ao Recreio de Yemanjá/Barracão de Santa Bárbara e mantido a sua identidade de umbandista durante toda a sua trajetória sacerdotal. Já Francisco Lopes de França é descendente de cearenses, nasceu em Rondônia e já era tido como sacerdote de Tambor de Mina cruzada com Quimbanda na década de 1960.

É verdade que estes são apenas dois exemplos dentro de um universo sócio cultural bem mais vasto. No entanto, eles ilustram a heterogeneidade das práticas religiosas afro-brasileiras em período mais recuado ou concomitante à década de 1960. Com isto temos novas pistas da diversidade religiosa de Rondônia, que não é exclusivamente de origem indígena/cabocla, mas mais marcadamente associada à cultura africana e anterior à década de 1970 e sobre a qual ainda conhecemos pouco, pois os estudos sobre o tema mal começaram, estando ainda em fase embrionária. No atual estado das pesquisas não há evidências materiais para demonstrar a diversidade da formação religiosa do campo religioso afro brasileiro de Rondônia anterior à década de 1960.

Além dos casos isolados que foram mencionados acima, os relatos também apontam que em meados da década de 1960 já havia cultos de Umbanda na cidade de Porto Velho e que foi nesse período que surgiu o Terreiro de São Sebastião, primeiro espaço de culto da região identificado à mesma. No entanto, nenhum informante soube precisar o ano do seu surgimento, apenas afirmam que o mesmo foi fundado em meados dessa década. Nesse mesmo terreiro também aconteceu rituais de Candomblé no

¹⁵⁵ Esta era a maneira como os órgãos do Governo brasileiro se referiam à Umbanda.

¹⁵⁶ Declaração de Hilton da Veiga Monteiro em entrevista realizada no dia 26 de maio de 2011 e que nós mesmos corroboramos por havermos conhecido pessoalmente o sacerdote mencionado em 1999. Nesse ano fizemos algumas visitas a ele e escutamos a sua história de vida, também obtivemos dele alguns depoimentos que foram gravados. Na época estávamos levantando informações para a confecção da nossa dissertação de mestrado em Antropologia.

começo da década de 1980, após os seus dirigentes terem cumprido alguns *rituais de obrigação*¹⁵⁷ nesse sistema religioso.

Sobre a existência ou não de terreiros e *searas*¹⁵⁸ identificados com a Umbanda antes de 1960 ainda é temerário fazer afirmações definitivas. Ao nosso modo de entender só é possível falar de Umbanda organizada, e de terreiros de Umbanda, em Rondônia de modo seguro a partir da década de 1970, quando os próprios adeptos dos grupos religiosos passaram a se identificar e a serem identificados como *umbandistas* e a classificar alguns espaços de culto desta maneira, inclusive espaços tradicionalmente denominados como de Tambor de Mina.

Esta situação nos levou a pensar: Por que indivíduos que em princípio não eram umbandistas se representavam com essa nova identidade? Essa é uma questão que será discutida no capítulo desta tese intitulado *A Umbanda em Rondônia*, no qual desenvolvemos a hipótese de que isto ocorreu após indivíduos da classe média que pesquisavam sobre cultura popular na região amazônica os terem identificado desta forma e terem divulgado nos sistemas de comunicação de massa os seus próprios modos de classificá-los. Com estas atitudes foi se disseminando as formas de representações das elites cultas que as fixavam por meio da palavra escrita, a qual era socialmente legitimada pelos poderosos e por isso tradicionalmente entendida como verdadeira pelos demais. Entretanto, esta é apenas uma entre outras possibilidades para responder à questão, conforme dissemos antes. Voltaremos a este problema, abordando-o a partir de diferentes ângulos, em outro momento desta tese.

De qualquer modo, o que fica demonstrado com os dados até aqui apresentados é que tanto a Umbanda quanto o Candomblé faziam parte do campo religioso afro-brasileiro na década de 1970, e que a Umbanda foi o modelo religioso predominante em Rondônia tanto nesta década quanto na década seguinte.

A seguir reconstruiremos a história dos modelos religiosos afro-brasileiros que marcaram a trajetória das religiões afro-brasileiras em Rondônia por seu destaque social e relevância para os adeptos dos cultos afro-brasileiros deste lugar.

¹⁵⁷ Ritos de oferendas às entidade espirituais do panteão mágico-religioso dos terreiros, e que os fiéis são obrigados a executar para agradá-las e receber o seu auxílio espiritual.

¹⁵⁸ Termo utilizado para designar locais onde ritos religiosos afro-brasileiros são realizados em salões de pequeno e médio porte, podendo haver ou não toque de tambores.

Parte II

Entre trajetórias e encruzilhadas. As religiões afro-brasileiras de Rondônia. Tambor de mina, Candomblé, Umbanda.



FIGURA 15 – *Oferenda dedicada a divindades do panteão religioso afro-brasileiro*

FOTO: Ednaldo Bezerra de Freitas.

Local: Cachoeira de Santo Antônio do rio Madeira. Porto Velho, 30 de dezembro de 2002.

“No emaranhado dos acontecimentos o historiador procura seu ponto de partida como um camponês procura um olho d’água. Nem sempre é possível saber de onde essa água vem. Mas para bebê-la basta ir buscar aonde ela aflora à superfície.”

Mariza de Carvalho Soares. *Devotos da cor*, 2000:231.

Esta parte do trabalho é formada pelos capítulos IV, V e VI.. Nela consta uma reconstituição histórica dos modelos religiosos afro-brasileiros predominantes em Rondônia durante o século XX. Com base em pesquisas bibliográfica, documental e de História Oral, reconstituímos histórias de terreiros e histórias de vida de sacerdotes responsáveis pela inserção e expansão das religiões afro-brasileiras nesse território. Procuramos correlacioná-las aos movimentos migratórios e às políticas desenvolvimentistas do Estado Nacional para a região amazônica em geral e para Rondônia em particular. Com tais objetivos estudou-se o campo religioso afro brasileiro de Rondônia desde as suas origens, em 1910, até princípios de 2000. Deu-se ênfase ao período compreendido pelas décadas de 1960 a 1990 por ser um marco histórico de mudanças socioeconômicas e culturais nessa região.

Dentre as questões que serão abordadas nos capítulos a seguir encontram-se estas: Como foi o processo de encontro cultural dos novos migrantes (1960-1990) com as populações caboclas da região e com as suas práticas rituais? E de que modo eles entraram em competição com esses grupos pela hegemonia do saber religioso e do poder sacerdotal? Como foi a atuação dos novos migrantes na montagem dos novos espaços de culto? De que modo eles foram incorporados e se incorporaram ao campo religioso afro-brasileiro local?

CAPÍTULO IV - O TAMBOR DE MINA EM RONDÔNIA

Tambor de Mina é uma expressão religiosa que surgiu no Maranhão em meados do Século XIX e que chegou a Rondônia nas primeiras décadas do Século XX, sendo a primeira modalidade de manifestação religiosa afro-brasileira formalmente instituída nesse Estado. É este o objeto de estudo do presente capítulo, o qual tem por objetivo fazer uma exposição sobre a sua presença nesse lugar. Assim sendo, nele iremos discorrer sobre a origem e expansão deste modelo religioso em Rondônia, bem como sobre o grupo de culto que o constituiu. Para isso versaremos sobre a história da Irmandade de Santa Bárbara, responsável pela fundação do primeiro espaço de culto afro-brasileiro de Rondônia – o *Recreio de Yemanjá* - e sobre a história do mesmo. Para alcançarmos os objetivos propostos será utilizada a reconstituição histórica que realizamos em pesquisa anterior (Lima, 2001), acrescida dos resultados alcançados com novos estudos empíricos e bibliográficos sobre este tema e campo de observação.

Ao discorrermos sobre a evolução histórica do *Recreio de Yemanjá* e da sua irmandade de culto estabeleceremos relação com o desenvolvimento da sociedade rondoniense. Com isto pretendemos apresentar o contexto social no qual o terreiro foi inserido e refletir sobre o papel que ele cumpriu nessa sociedade. Para isso serão feitas alusões a aspectos políticos, econômicos e sociais de Rondônia na primeira metade do Século XX. Ao reportarmos à história do terreiro abordaremos temas relativos às disputas internas pelo poder, aos traços culturais do mesmo, e à sua importância na história social de Rondônia.

Neste capítulo almejamos esclarecer as seguintes indagações: Como foi que ocorreu o ingresso do Tambor de Mina em Rondônia? Através de quem - ou de quais grupos sociais? Como ele se desenvolveu? Houve dificuldades para tal? Quais foram? Quais eram as características locais deste modelo religioso e como é que ele foi estruturado? Por que é que a memória oral afirma que ele entrou em declínio? Que situações poderiam tê-lo feito declinar? Como o mesmo se relacionava com outros modelos religiosos? Para efeito didático o presente capítulo foi dividido em duas grandes unidades temáticas. Na primeira apresentamos um quadro geral do Tambor de Mina, onde abordamos a história da sua origem e características. Na segunda versamos sobre a história da Irmandade de Santa Bárbara e do Tambor de Mina em Rondônia

A priori, as pesquisas que resultaram no presente estudo consideravam a hipótese de que o Tambor de Mina de Rondônia era um modelo religioso que tinha deixado de existir após o falecimento dos fundadores e do grupo de pessoas que lhes dava suporte, conservando-se dele apenas o nome. Este pressuposto baseava-se nas seguintes informações: entre os adeptos dos cultos afro-brasileiros de Porto Velho se falava que os maranhenses que o estabeleceram não deixaram filhos de santo

preparados dentro dos preceitos da tradição mina-nagô e que os conhecimentos religiosos dessa tradição desapareceram junto com eles. Os adeptos também falavam que os fundadores do primeiro terreiro haviam chegado a Rondônia *catulados* e que eles apenas prosseguiram com a devoção às divindades do seu culto de origem em *cumprimento* das *obrigações* religiosas que tinham como pessoas iniciadas nos seus mistérios, razão pela qual não transmitiram a outrem o legado cultural do qual eram depositários.

Com o passar do tempo, tomamos consciência da nossa ingenuidade inicial ao considerar estas informações em sua forma literal. O desenvolvimento das pesquisas demonstrou que a fórmula acima envolvia termos e sistemas simbólicos e de relações bem mais complexos do que os que supusemos em um primeiro momento, conforme veremos ao decorrer deste capítulo.

UNIDADE 1: ORIGEM E CARACTERÍSTICAS DO TAMBOR DE MINA

Nos próximos itens faremos a reconstituição histórica do Tambor de Mina a partir das seguintes fontes de investigação: impressos, relatos orais, documentos e observação direta participante e semiparticipante, livros, teses, dissertações e revistas.

1.- TAMBOR DE MINA: ENTRE PRÁTICAS E TEORIAS, EXPLICAÇÕES NECESSÁRIAS

Neste item iremos discorrer sobre a história das origens do Tambor de Mina. Nela destacaremos algumas das suas características mais evidentes. A partir das fontes consultadas faremos um estudo comparado dos traços culturais do modelo de Tambor de Mina implantado em Rondônia com a descrição deste mesmo modelo em outros lugares do Brasil.

1.1.- Uma história das origens

De acordo com as pesquisas que foram desenvolvidas por Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manoel Nunes Pereira, Pierre Verger, Roger Bastide, Sérgio Ferretti e outros especialistas em religiões afro-brasileiras, Tambor de Mina é uma religião que adota práticas rituais das culturas africanas de origem jeje que chegaram ao Brasil com o *tráfico de escravos* provenientes da *Costa da Mina*, antiga *Costa dos Escravos*.

Os seguidores do Tambor de Mina se autodenominam *mineiros*.

A literatura científica registra que a Casa das Minas, situada na cidade de São Luís, capital do Estado do Maranhão, foi a matriz fundadora dessa variedade religiosa e que nela se cultuam espíritos ancestrais da antiga realeza do Daomé, cujos antepassados eram divinizados com os deuses (*voduns*) (Verger, 1957; Ferretti, S., 1985, 1995, s/d).

Baseado em estudos comparados realizados na África e no Brasil, Pierre Verger (1957) levantou a hipótese de que a fundadora da Casa das Minas foi a rainha Nã Agotimé, mãe do rei Ghezo. Esse estudioso afirmou que durante uma disputa de poder pela realeza, no antigo reino do Abomey, Nã Agotimé foi vendida como escrava para o Brasil. Com ela vieram outros membros da corte africana e os espíritos ancestrais da

realeza, bem como outras entidades espirituais que eram seus hóspedes e que viviam no Palácio Real (espíritos de turcos e outros). Ele informou que Nã Agotimé era viúva do rei Agongonu (1789-1797), e que após o tráfico dela para o Brasil o seu filho Ghezo (1818-1858), sucessor de Adondonzan (1797-1818) no trono do Aboney, procurou-a em terras brasileiras, enviando emissários da realeza africana para o Brasil em missões sucessivas de busca que tinha a finalidade de encontrá-la e levá-la de volta à África.

Pierre Verger suspeitou que Nã Agotimé tivesse vivido em São Luís do Maranhão, tendo a sua identidade real protegida sob o seu nome brasileiro (Maria Jesuína). De acordo com ele, a condição real dela era mantida em sigilo pelas suas auxiliares de culto. Este seria um dos “segredos” do Tambor de Mina guardados pelo grupo de culto da Casa das Minas. O cuidado em ocultar a identidade real era para proteger-se de agressões que ele poderia sofrer por parte dos rivais - que no Brasil se reagruparam e mantiveram-se fiéis a Adondonzan, pois alguns súditos dele viviam na cidade de São Luís do Maranhão. Abaixo um trecho desta história, recontado por Sérgio Ferretti na obra *Repensando o sincretismo* (1995:37).

Segundo Verger (1957:240), no tempo do rei Agonglô (1789-1797), houve uma forte epidemia de varíola, e os sacerdotes de Sakpatá ganharam muita importância no reino do Daomé. Quando o autoritário sucessor, o rei Adondonzan (1797-1818), tomou o poder, tornou prisioneiros todos os sacerdotes de Sakpatá e os expulsou do Daomé. Mais tarde o rei Ghezo (1818-1858), subindo ao trono, reinstalou o culto de Sakpatá. O culto de Sakpatá na Casa das Minas é celebrado pelas vodúnsis que, como D. Denis, possuem voduns da família de Dambirá. Em São Luís são cultuados voduns, separados por famílias, pertencentes a grupos que forma inimigos ou rivais no Daomé, num sincretismo provocado pelas circunstâncias do cativo.

Ainda de acordo com Pierre Verger (1999:35-39), o culto aos *voduns* é prestado pelos africanos que vivem na região do médio e baixo Daomé, no Benin. Durante o período colonial essa região era chamada *Costa dos Escravos*. Na obra *Notas sobre o culto aos orixás e voduns* ele explicou que os *voduns* têm caráter humano e sobrenatural, e que no Daomé a sua importância varia de acordo com os lugares, inexistindo uma hierarquia fixa. Segundo ele, em geral os voduns eram cultuados por parte da família e não se estendia além das gerações do fundador da casa ou da aldeia. No entanto, os ancestrais das famílias reais são cultuados por todos porque a todos os interessa. Citando Bernad Maupoil, Pierre Verger esclareceu que são os homens que “dão força aos voduns”, mediante suas orações e oferendas; e que se o seu número decrescer, os *Vodun* se enfraquecem. Com isso, eles também desaparecem. Ele explicou que os *nativos* africanos traduzem *Vodum* para a palavra Deus (Verger, 1999:77). E mencionou que há duas espécies de Vodum: *Tovodoun* (das regiões) e *Akovodoun* (ancestral fundador de uma tribo).

Conforme Pierre Verger, os *voduns* trazidos para o Brasil “[...] foram reunidos em grupos numerosos e disciplinados. São de origens diversas, mas geralmente ligados aos mesmos elementos e designados por um nome que não é o nome do *Vodum*, mas de uma família de deuses, a exemplo de *Hevioso* e *Sapata*” (Verger, 1999:39).

Citando Melville J. Herskovits, ele explicou:

Interrogada sobre a natureza do *Vodun*, a resposta de uma pessoa laica foi a seguinte: “O *Vodum* está na terra. Não se sabe o que ele é. É um poder. Não é secreto.” O *Vodum* tem uma jarra perto dele, mas o *Vodum* não se encontra na jarra que está na casa de culto. É um poder, uma força que percorre todo o templo. Quando o *Vodum* está instalado no templo, ele se divide em duas partes; uma parte que permanece na casa de culto onde os iniciados são formados e outra, que permanece em cima do altar. (Herskovits, apud. Verger, 1999:143)

Portanto, *Vodun* é a expressão que designa as entidades de origem daomeana que se fazem presentes no Tambor de Mina.

Sérgio Ferretti (s/d:1) comentou que uma das características da religião daomeana é a grande multiplicidade de cultos e de mitos. Segundo ele,

[...]. A introdução de novos deuses e novas idéias relaciona-se com as conquistas. O reino aceitava cultos das sociedades dominadas e os casamentos de reis com mulheres de outras tribos, que traziam seus cultos fez com que a religião englobasse inúmeras divindades de povos vizinhos, como ocorre até hoje.

Este mesmo estudioso explicou que a antiga região da Costa dos Escravos era também conhecida por Costa da Mina e que nela os portugueses fundaram o forte de São Jorge de Mina (atualmente localizado na República de Ghana). Ele esclareceu que habita tal região uma etnia denominada “*Mina*”, e que os componentes dela ficaram conhecidos no Brasil como “*negros mina*” e a religião deles como “*Tambor de Mina*”, a qual é praticada e conhecida no Maranhão e na Amazônia até hoje.

As tradições rituais daomeanas de influência jeje se popularizaram na capital do Maranhão, São Luís, ao longo do século XX. Onde, segundo Roger Bastide (1989:265-266) à tradição daomeana de cultuar os *voduns* foram acrescentados elementos da *tradição indígena* e do *kardecismo*, aos quais se uniram os deuses e entidades conhecidos pelos nomes de *caboclos e encantados*. Segundo ele, às práticas religiosas jeje da cidade de São Luís foram sincretizadas práticas procedentes da zona rural, da qual elas receberam influências da pajelança indígena e afro-indígena, vindo a se *degenerar* com essa *mistura*.

Mundicarmo Ferretti (2001) ofereceu mais detalhes sobre este processo ao explicar que houve contatos entre as adeptas e dirigentes da Casa das Minas com pajés da cidade de Codó (MA) e de outros locais do interior do Maranhão (Cururupu e Santo Antônio, por exemplo), de maneira que: às práticas jejes foram se reunindo outras práticas rituais e religiosas adotadas pelos adeptos das religiões africanas e indígenas. Ela esclareceu que o Tambor de Mina é um modelo religioso que se estrutura da seguinte maneira:

O Tambor de Mina é estruturado a partir de modelos identificados como “nações” ou diversas tradições culturais africanas (jeje, nagô, cambinda, fanti-ashanti), modelos estes que são seguidos com grande rigidez por alguns terreiros e que são fundidos, reelaborados, ou mesmo quase abandonados por outros. No Tambor de Mina são cultuadas e recebidas, em transe, entidades espirituais africanas (*voduns* e *orixás*) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros no Brasil (*gentis* e *caboclos*). (Ferretti, M., 2000:25)

Já Marta Valeria de Lima (2005:2), baseando-se nos estudos feitos por Mundicarmo Ferretti, e na própria pesquisa de campo sobre o Tambor de Mina em Rondônia, explicou:

Os rituais do Tambor de Mina distinguem-se dos rituais da Umbanda e do Candomblé, principalmente, mas não exclusivamente, pela incorporação de *voduns* no corpo dos devotos iniciados, por sua homenagem no ciclo de festas e rituais e ainda por se constituírem no conjunto de divindades que ocupam o lugar mais elevado na hierarquia espiritual dos terreiros que o adotam como modelo religioso.

Mas como foi que esta modalidade religiosa chegou até Rondônia? Vamos por passo. Vejamos no próximo item o que a literatura científica informa sobre a difusão do Tambor de Mina na região amazônica e em outras áreas do Brasil, antes de adentrarmos na especificidade desse modelo religioso em Rondônia.

1.1.1.- A expansão do Tambor de Mina no Brasil

Pesquisadores do Tambor de Mina costumam afirmar que este modelo religioso se difundiu da capital do Maranhão para outros locais a partir da Casa de Nagô, um terreiro de São Luís, cujas iniciadas abriram novas casas com a ajuda das suas dirigentes. Enquanto a Casa das Minas, à qual já nos referimos antes, é identificada como única em sua tradição (Gabriel, 1980; Ferretti, S. 1985; 1995; Ferretti, M., 2000), ou seja, não possui afiliadas. No entanto, fala-se que as sacerdotisas da Casa das Minas colaboraram na abertura da Casa de Nagô. Portanto, podemos considerar que indiretamente elas colaboraram para a expansão do Tambor de Mina em São Luís. Vejamos como foi que se deu o processo histórico de difusão do Tambor de Mina.

Sérgio Ferretti (s/d) esclareceu que numerosos terreiros de São Luís adotaram o Tambor de Mina como modelo ritual, havendo grande diversidade de origens e formas de organização. De acordo com ele, muitos destes terreiros foram fundados por pessoas amigas da Casa das Minas. É o caso do *Terreiro de Turquia*, fundado por Anastácia dos Santos, da cidade de Codó e do *Terreiro do Egito* (Ilê-Nyame), fundado por Basília Sofia/*Massinoko Alapong*. Esses terreiros deram origem a muitos outros, abertos por pessoas preparadas por estas fundadoras ou por suas sucessoras, contribuindo assim para a difusão da tradição mina não somente na cidade de São Luís, mas também em áreas geográficas localizadas dentro e fora do território maranhense (Leacock, S., e Leacock R., 1972; Gabriel, 1980; Ribeiro, 1988; Ferreti, S., 1985, 1989; Lima, 2001:425-427, 2004).

No final do século XIX, com a libertação dos escravos e o desenvolvimento da economia amazônica, durante o *Primeiro Ciclo da Borracha* (1789-1912). Houve um grande fluxo de migrantes nordestinos para essa região (Santos, 1980). Junto com eles se deslocaram grupos de negros maranhenses adeptos do Tambor de Mina (Gabriel, 1980; Furuya, 1994). As migrações tanto internas quanto externas deste modelo religioso promoveu a expansão do mesmo pelo interior do Maranhão e também para os estados vizinhos (Ruth e Seth Leacock, 1972; Nunes Pereira, 1979; Ferretti, S., 1985; Gabriel, 1980; Furuya, 1994; Ferretti, M., 2001; e outros).

Foi por meio desse processo de difusão cultural que o Tambor de Mina alcançou o estado de Rondônia, sendo trazido por migrantes nordestinos oriundos do Pará,

Amazonas e também do Maranhão. De acordo com Marta Valéria de Lima (2001, 2002, 2005), o primeiro terreiro de Tambor de Mina fundado em Rondônia surgiu na cidade de Porto Velho, denominava-se *Recreio de Yemanjá* e adotava o sistema ritual conhecido como mina-nagô.

Até o final dos anos 1980 esse modelo religioso era muito pouco conhecido fora da região amazônica e no mundo da academia. Com os fluxos migratórios de adeptos e sacerdotes para outras regiões do país, o Tambor de Mina foi se deslocando para locais cada vez mais distantes da região amazônica, chegando até a região sudeste (Ribeiro, 1988). Na década de 1970 ele alcançou a cidade de Diamantina, em São Paulo. Entretanto, devido às suas especificidades e peculiaridades, ao aportar nas regiões brasileiras localizadas fora do contexto amazônico ele foi visto com estranheza, tanto pelo povo de santo quanto pelos cientistas sociais (Silva, 1995).

Até onde temos conhecimento, o Tambor de Mina foi introduzido no Estado de São Paulo no ano de 1977 pelo sacerdote paraense Francelino Vasconcelos Ferreira/*Francelino de Shapanan*, quando ele fundou um terreiro dedicado ao vodum *Toya Jarina* (Prandi, 1991, 1999; Gonçalves, 1995). Tal terreiro foi batizado com o sugestivo nome de *Casa das Minas de Toia Jarina*. Além de *plantar* o Tambor de Mina em São Paulo, Francelino Vasconcelos Ferreira/Francelino Shapanan colaborou para a difusão do mesmo através das suas relações pessoais no “mundo culto”, participando de eventos e seminários nacionais e internacionais, debatendo e escrevendo sobre o tema e também através de sua prática sacerdotal no cotidiano do seu terreiro.¹⁵⁹

Conta Vagner Gonçalves da Silva (1995:91) que ao chegar em São Paulo, Francelino Vasconcelos Ferreira/Francelino Shapanan foi discriminado e sofreu rechaço e muitas críticas por parte dos adeptos e lideranças sacerdotais das religiões afro-brasileiras, sendo ele acusado de “*inventar*” uma *nação* (quer dizer, uma modalidade de culto de origem africana). Conforme Vagner Gonçalves da Silva esclareceu, o terreiro de Francelino de Shapan abrigava “[...] o culto aos voduns (divindades jejes) além dos encantados, assim chamados os caboclos, turcos e fidalgos muito populares na região de Belém do Pará e de São Luís do Maranhão.”

Conforme informação acima é notório que as divindades e entidades espirituais mencionadas por Vagner Gonçalves da Silva eram completamente estranhas ao *povo de santo* da grande metrópole paulista, pois elas pertenciam ao universo simbólico e mítico da floresta amazônica, um lugar remoto e desconhecido para a maioria dos seus habitantes.

Conforme esclareceu Marta Valéria de Lima (2001), a matriz cultural do Tambor de Mina em Rondônia foi o *Recreio de Yemanjá*, terreiro que se popularizou após a década de 1940 com o nome de *Barracão de Santa Bárbara*. Este é um terreiro que chama atenção por sua antiguidade histórica no contexto regional e por adotar um

¹⁵⁹ BOLETIM INFORMATIVO DO INSTITUTO NACIONAL DA TRADIÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA. *União e Diversidade*. São Paulo, dez./2007:6-11 – SP. Nº 1 – Ano 0; SHAPANAN, Francelino. Entre caboclos e encantados. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

modelo religioso afro-brasileiro ainda pouco conhecido, e também por ele ter sido pouco explorado como objeto de investigação pelos pesquisadores que se dedicam ao estudo da cultura afro-brasileira na região amazônica.

Definido e situado historicamente o objeto de estudo do presente capítulo, resta esclarecer de forma mais detalhada o que é que o diferencia de outros modelos religiosos afro-brasileiros. No próximo item fornecemos um apanhado sobre os traços que caracterizam o Tambor de Mina e que o distingue de outras religiões que fazem parte do campo afro-brasileiro.

1.2.- Características do Tambor de Mina no Brasil e em Rondônia

O Tambor de Mina é uma religião de sincretismo, como o é as demais religiões afro-brasileiras. O catolicismo é parte constitutiva da sua estrutura. Não há ritos de adoração aos voduns que não sejam precedidos de ofícios católicos. Sejam rezas ou ladainhas, sejam missas (comuns no passado, principalmente) ou procissões. Tanto os iniciados quanto os seus voduns são católicos. Isto é um fato. Seja em Rondônia, seja no Maranhão, ou em outras áreas da região amazônica. Mas é importante destacar que o Tambor de Mina *encruza* com outras religiões, também. Como já tinha assinalado Sérgio Ferreti (1995:13), e nós tivemos oportunidade de confirmar em nossas pesquisas de campo (Lima, 1999; 2001-2004; 2008-2011), “O tambor de Mina tem muitos vínculos com o catolicismo, o espiritismo kardecista, religiões ameríndias e com práticas de outras procedências.”

Nos seus trabalhos de pesquisa Sérgio Ferretti sempre ressaltou que o que distinguia a Casa das Minas de outros terreiros de Tambor de Mina da cidade de São Luís era o fato desta casa não possuir terreiros diretamente filiados a si e dela ter sempre se mantido como casa única. Ao contrário da Casa de Nagô, por exemplo. Outra especificidade da Casa das Minas é que lá, durante os ritos, não se entoam cantos em português e nem tampouco são incorporadas as entidades conhecidas como *caboclos*. Já na Casa de Nagô canta-se em língua nagô e em português e os *caboclos* são incorporados nos filhos de santo. Outra característica ressaltada por ele é que na Casa das Minas são conhecidas e recebidas cerca de sessenta entidades voduns distribuídas em *famílias*.

No passado, alguns traços característicos do Tambor de Mina maranhense mencionados por Sérgio Ferretti também estiveram presentes na estrutura religiosa do Tambor de Mina em Rondônia, e outros ainda fazem parte da mesma na atualidade. Transcreveremos abaixo um trecho de um artigo dele, intitulado *Terra de Voduns*, no qual destacaremos as entidades conhecidas dos adeptos do Tambor de Mina em Rondônia e que no passado *baixavam* no terreiro Recreio de Yemanjá e no Barracão de Santa Bárbara.

[...]. Há também as famílias de Quevioçô e de Aladanu, com um total de 15 voduns e tobossis conhecidos. A família de Quevioçô é a dos voduns nagôs, que são mudos na Casa das Minas e foram trazidos para manter o culto dos nagôs entre os jejes. Destacam-se entre eles os voduns Nochê Sobô, **Toi Badé**, Toi Liçá, Toi Loco, **Toi Averequete**, Nochê Abe, Toi Ajautó e Toi Avrejó. **São os voduns dos astros, dos ventos, das tempestades, do trovão e do sol. Entre estes alguns são conhecidos e**

cultuados como orixás no Candomblé. Assim Badé equivale a Xangô, Sobô a Iansã, Abe a Iemanjá. Há também alguns voduns de outras famílias com correspondentes no Candomblé, como Doçu que equivale a Ogun, Toçá e Tocê aos Ibejis, Boça e Boçucó, a Oxumaré, Acossi que equivale a Obaluaê e alguns poucos outros. A maioria dos voduns do culto mina jeje não possui correspondência entre os orixás nagôs. (Ferretti, S., s/d:3) [Grifo nosso]

Sérgio Ferretti, tanto quanto Mundicarmo Ferretti, destacam em seus estudos a presença do catolicismo popular nos rituais de Tambor de Mina, podendo as homenagens aos santos variar de lugar para lugar, mas eles estão sempre presentes nos seus ritos e são os primeiros a serem homenageados.

Em Rondônia essas homenagens sempre acontecem após a realização dos ritos de oferendas às entidades chamadas genericamente “os home”, que são os guardiões dos caminhos, das entradas e das saídas. Nos terreiros de Tambor de Mina cada dirigente de culto escolhe o santo patrono do seu espaço de culto conforme a devoção do guia protetor do dono espiritual do mesmo, e não se realiza toque de tambor dedicado a quaisquer das divindades do panteão afro-brasileiro, sem que antes sejam efetuadas as rezas do terço e as ladainhas cantadas em latim e em português na capela do santo protetor. Já os cantos de invocação e homenagem aos voduns, caboclos e orixás são cantados tanto em português quanto em idioma africano.



Figura 16 – Reza na Capela de Santa Bárbara

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Barracão de Santa Bárbara. Porto Velho, 4 de dezembro de 2010.

Outros traços destacados por Sérgio Ferretti (s/d), e que também aparece como característicos do Tambor de Mina de Rondônia são estes:

[...] entre os voduns da Casa das Minas e em geral no culto dos voduns do Maranhão, não se dá ênfase ao culto de Legba ou Exu, que na Casa é considerado como demônio, como responsável pela diáspora e escravização dos negros. Assim Exu ou Legba são considerados como tabu no Tambor de Mina e suas funções são discretamente assumidas por outras entidades como Surrupira, Légua Boji, os Turcos e outras. Santa Bárbara é considerada a chefe dos terreiros de mina e Averequete é o seu

delegado ou guia. O vodum Toi Averequete, sincretizado com São Benedito, é considerado na Casa de Nagô e nos terreiros de Mina Nagô, como o vodum que abre para a mata e chama as entidades caboclas. Na Mina do Pará e no Terecô de Codó, Averequete é considerado também a entidade que traz os caboclos. No Tambor de Mina do Pará e de outros estados, o culto aos caboclos está muito associado com os voduns e orixás, o que parece concordar com a tradição daomeana de assimilação da religião de outros povos. (Ferretti, S., s/d:3)

Como em outros lugares do Brasil, durante *rituais de cura* os mineiros podem e costumam receber durante o transe diversas entidades. Estas são chamadas por eles de *encantados*. Porém, a multiplicidade de incorporações não ocorre sempre. Quando os rituais realizados têm apenas o objetivo de festejar alguma divindade ou entidade, estes se limitam às danças com toque de Tambor. Em tais ocasiões apenas entidades *de baia* são incorporadas, pois a finalidade dos ritos é homenageá-las com a *brincadeira*. Raramente acontece o atendimento para a realização de cura àqueles que dela necessitam nesses eventos, já que as entidades *de cura*, também chamados *espíritos curadores* (que não *brincam*), não são invocadas.

Por isso, rituais festivos são chamados de *brincadeira* e se fala que as entidades *baixaram em terra para brincar*, e não *para trabalhar*. Em tais ocasiões os mineiros apenas incorporam com os seus *voduns* ou *encantados* principais para *baiar* (brincar). Nessas ocasiões os voduns/encantados que vêm sempre são os mais importantes dentre aqueles espíritos *baidores* com os quais o *filho de terreiro* incorpora (chamados *chefes de linha* ou *chefes de croa*, que quer dizer o que comanda falanges espirituais ou a cabeça do *médiun*) ou aqueles que têm precedência hierárquica naquela ocasião em razão da linha do vodum/encantado que está recebendo as homenagens. Adiante será fornecido outros detalhes para aclarar ainda mais o sentido das categorias *encantado* e *vodum*.

Outro traço que diferencia o Tambor de Mina de outros modelos religiosos é o material usado na confecção dos tambores e o próprio modo de proceder a sua fabricação, a isto se soma a distinta maneira de afiná-los e percuti-los.

Em Rondônia, nos terreiros onde se praticava ritos de Tambor de Mina (Recreio de Iemanjá, Terreiro de Samburucú, Terreiro de São Sebastião, Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa, entre outros) e nos que ainda os praticam (Barracão de Santa Bárbara), o manuseio do tambor se diferenciava dos demais terreiros da região. No caso do antigo Recreio de Yemanjá, e do atual Barracão de Santa Bárbara, os tambores são confeccionados a partir de tronco de árvores de onde se extrai o miolo e onde há duas aberturas, sendo uma delas coberta com membrana de couro de animal de quatro pés (no passado a preferência era pelo couro do veado, considerado melhor do que o de boi, sendo impróprio e também interditado, o de porco). Durante os ritos eles são percutidos com as mãos e afinados sob o sol quando de dia e em torno de uma fogueira durante a noite.



Figura 17 - Tambozeiro Lailton afinando os tambores do Barracão de Santa Bárbara.
Foto: Marta Valéria de Lima.

Como o Tambor de Mina de Rondônia foi fundado por negros maranhenses do Vale do Itaperucú (da área de Codó), este modelo também se tornou localmente conhecido pelo nome de *Terecô* e, também, de *Tambor da Mata*. Esta era a forma como os ritos afro-brasileiros eram denominados na região de procedência dos fundadores do Tambor de Mina em Rondônia. Este modo de referir-se aos ritos também ocorria porque havia algumas especificidades que os distinguiu, de fato, do Tambor de Mina na forma como o mesmo era e ainda é conhecido na capital do Maranhão. Assim, de Codó veio o respeito e a devoção às entidades da linha de *voduns encantados* conhecida popularmente como *Légua*, cuja entidade principal é o *chefe de linha* chamado de *Légua Boji-Buá*. Este, por sua vez, possui uma família de muitos filhos, onde alguns se tornaram muito famosos: como *Antônio Légua Boji-Buá*, *Teresa Légua*, *Maria Légua*, *Seu Raimundo “Camarada”* e vários outros. Também foi de lá que proveio a poderosa e temida entidade denominada *Barão de Goré*.

Outro traço importante do Tambor de Mina é que os filhos de santo incorporam com diversas entidades quando em estado de transe, todas elas comandadas por aquela que é a dona de sua *coroa* (cabeça). Há entidades com as quais ele incorpora sistematicamente e outras que vêm apenas uma vez no ano ou ainda mais raramente, essas últimas são chamadas de *caboclo passeador*.

Apresentamos a seguir um quadro geral sobre a produção científica a respeito do Tambor de Mina.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Para obter maiores detalhes sobre as características do Tambor de Mina sugerimos a leitura do segundo volume da dissertação de mestrado de Marta Valéria de Lima, *Mudanças e transformações das práticas rituais do Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho – Rondônia* (2001), no qual ela trata da organização e estrutura religiosa do Tambor de Mina de Rondônia. Recomendamos que também seja feita leitura dos trabalhos de Mundicarmo Ferreti, com especialidade a sua tese de doutorado *Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de Mina* (2000) e o resultado da pesquisa que ela fez sobre as religiões afro-brasileiras da região de Codó e Cururupú, no Maranhão, e que foi intitulada *Encantaria de “Barba Soeira”: Codó, capital da magia negra?* (2001). Também não se pode esquecer a leitura da dissertação de mestrado de Sérgio Ferretti

1.3.- Pesquisas sobre o Tambor de Mina no Brasil

A primeira pesquisa científica no Brasil a fazer referência ao Tambor de Mina é da década de 1930, quando este modelo religioso foi citado no relatório da *Missão de Pesquisas Folclóricas da Prefeitura Municipal de São Paulo*, coordenada por Mário de Andrade, e cujo grupo de pesquisadores esteve no Pará em 1938, ocasião na qual coletou informações sobre o mesmo (Bastide, 1989; Furuya, 1984; Ferretti, S., 1995; Assunção, 2006).

Após este grupo de pesquisadores, Manoel Nunes Pereira, que estudava as sobrevivências da cultura daomeana no Brasil, dedicou-se ao estudo das práticas rituais da Casa das Minas no princípio da década de 1940. Em 1942 ele defendeu tese sobre o sincretismo *jeje-nagô* no Brasil. Foi então que ele afirmou que aquele espaço de culto era o local no qual a cultura *jeje* se encontrava mais preservada. Nesse estudo Manoel Nunes Pereira concluiu que na Casa das Minas existia uma *pureza africana* no culto aos voduns, enquanto noutros terreiros que se afirmavam de Tambor de Mina os cultos eram *deturpados*. Em 1947 ele publicou os resultados da investigação com o título *Casa das Minas. O culto dos voduns jeje no Maranhão*. Posteriormente este cientista fez pesquisas de campo no Estado do Amazonas e de Rondônia, negando que em Rondônia houvesse rituais mina-jeje, embora o mesmo tenha visitado um terreiro que assim se autoidentificava (referiu-se ao Barracão de São Benedito, localizado em Porto Velho).

Na sequência vieram os estudos de Octávio da Costa Eduardo (1948), que investigou o problema da aculturação no Norte do Brasil. Na sua obra *The negro in Northern Brazil, a study in acculturatinon* ele fez referência a terreiros maranhenses, dentre os quais estavam incluídos os de Tambor de Mina, e às suas práticas religiosas. Ele chegou a descrever alguns rituais observados nos municípios de Santo Antônio e de Cururupu, situados no interior do Maranhão.

Roger Bastide (1989) viu nos cultos do Norte do Brasil práticas *degeneradas*, por causa das *misturas* dos mesmos com outras tradições culturais. No seu trabalho *As religiões africanas no Brasil* ele registrou os resultados da sua visita à Casa das Minas e se referiu à importância da sacerdotisa Andresa no processo de difusão do Tambor de Mina.

Pierre Verger (1957, 1999), sobre o qual já fizemos menção em itens anteriores, contribuiu para a valorização do Tambor de Mina ao reconstituir a história do mesmo e ao estabelecer os seus possíveis vínculos com a realeza do antigo Reino de Abomey (República do Benin).

Querebetam de Zomaduno: etnografia da Casa das Minas, pela valorosa descrição dos ritos e da história do terreiro mais antigo de Tambor de Mina do Brasil, pois nele o leitor pode viajar com a imaginação pelos espaços interiores desse terreiro, olhar e ouvir as *vodunsis* rememorando a história dele e das suas próprias experiências religiosas no mesmo, e acompanhá-las ao transitarem pelas ruas de São Pantaleão em direção à Igreja católica - localizada na mesma rua - para fazer as devoções dos *voduns* ou para visitar a Casa de Nagô em dia de festas de *obrigação e devoção*.

Apesar destas referências, não houve maior interesse por parte dos pesquisadores por este modelo religioso antes da década de 1970 quando, de fato, começou a despontar pesquisas sistemáticas sobre o mesmo, como foi o caso dos estudos: *Les vivants et la mort. Essais de sociologie* realizado por Jean Ziegler (1975), cujo tema era morte no Tambor de Mina; e o estudo de Chester Gabriel (1980), dedicado a compreender o papel do transe mediúnico no processo de umbandização dos ritos afro-amazônicos. Em seu trabalho Chester Gabriel se referiu a terreiros de Tambor de Mina presentes em Manaus, cujas casas matrizes foram fundadas por negros maranhenses durante o Primeiro Ciclo da Borracha (1879-1912).

Anaíza Vergolino e Silva (1976) estudou os batuques do Pará. Ao fazê-lo ela mostrou que houve alguns terreiros desta região que foram fundados por maranhenses adeptos do Tambor de Mina.

Maria Amália Pereira Barreto (1977), fez pesquisa sobre a Casa de Nagô da cidade de São Luís, no Maranhão. Ela mostrou as ligações entre este terreiro e a Casa das Minas. O trabalho dela é importante porque ela versou sobre o Tambor de Mina a partir da matriz cultural iorubana, o que ainda não tinha sido feito. Os seus estudos revelaram que os africanos fundadores da Casa de Nagô procediam de Abeokuta e que o mesmo foi fundado com o auxílio religioso das negras da Casa das Minas.

As pesquisas realizadas por Mundicarmo Ferretti (2000) indicaram que há laços de amizade entre a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Inclusive durante algumas *festas de obrigação* (festas religiosas indispensáveis porque exigidas pelas próprias entidades aos homens com o objetivo de lhes proporcionar bem estar), quando as devotas da Casa das Minas saem deste terreiro em procissão e se dirigem até a Casa de Nagô para homenageá-la. Nas suas pesquisas Mundicarmo Ferretti afirma que na Casa de Nagô são cultuadas entidade jejes-nagôs e que ali são homenageados e recebidos em transe as seguintes divindades: Avereque, Sapatá, Nanã Buruku, Xapanã, Odé, Badé, Xangô, Iemanjá, Ewá, Loco, Doçu, Naeté, Sobo, entre outras. Eles também cultuam os *caboclos gentis*: Rei de França, Dom João, Dom Floriano, Dom Sebastião, Toy Zezinho de Amaramadã, Rei da Turquia, Seu Ricardino, Caboclo Velho, Princesa D'Ôro, Seu Guerreiro, Dona Mariana, Légua Boji-Buá, João da Mata e muitos outros.

Mundicarmo Ferretti foi pioneira no estudo das entidades chamadas de “*caboclos*” na cultura religiosa do Tambor de Mina maranhense. Com sua tese *Desceu na guma: o caboclo no Tambor de Mina* (2000), ela abriu uma nova frente de estudos sobre os mitos e ritos que dizem respeito às entidades abrigadas sob este termo. Neste trabalho ela indicou caminhos para uma nova linha de investigação sobre a pajelança no Norte do Brasil, considerando-a a partir da participação e da contribuição cultural dos negros na sua elaboração e difusão.

Sérgio Ferretti (1985; 1995) se dedicou ao estudo do sincretismo religioso afro-brasileiro na tradição de origem jeje-nagô. Ele se especializou no estudo do Tambor de Mina após investigar as práticas rituais da Casa das Minas e compará-las com as práticas rituais de outros terreiros adeptos desse modelo religioso. Nas suas pesquisas ele ressaltou que na Casa das Minas não ocorreu o sincretismo com cultos ameríndios, conforme se passou com outros terreiros de São Luiz e de outras localidades

maranhenses. Também destacou que o catolicismo que é praticado pelas devotas da Casa das Minas não é *misturado* com os ritos africanos, mas *justapostos*, conforme já tinha sido notado por Manoel Nunes Pereira (1977).

Os trabalhos de investigação de mais de três décadas desenvolvidos por Sérgio e Mundicarmo Ferretti são valiosíssimos para quem tem interesse em conhecer e em investigar o Tambor de Mina. Eles são pesquisadores sociais com uma grande produção científica dedicada a temas variados sobre a estrutura organizacional e ritual do Tambor de Mina no Maranhão.

Há também os estudos de Yoshiaki Furuya (1984; 1994) sobre os cultos regionais amazônicos, onde ele analisa o processo de *umbandização* dos mesmos e o progressivo desaparecimento dos “*batuques*” e da Pajelança indígena. Embora Yoshiaki Furuya se refira à existência de um “*horizonte maranhense*” na formação do campo religioso afro-brasileiro da região amazônica, o Tambor de Mina não é objeto de estudo da sua investigação, mesmo quando ele o identifica como um culto afro-brasileiro que foi levado para o Pará e comente que, ao chegar lá, este já era um culto “*sincrético*”. Neste sentido, no seu estudo ele notou que no processo recente de sincretização do Tambor de Mina com a Umbanda e com o Candomblé houve predomínio do primeiro sobre o segundo, enquanto no processo de popularização das religiões afro-brasileiras houve predomínio da Umbanda sobre os outros dois.

Os estudiosos citados até aqui são aqueles cujos trabalhos fazem parte do conjunto de textos considerados “clássicos” da literatura científica brasileira sobre o Tambor de Mina. Os trabalhos que eles desenvolveram tornaram esta religião mais conhecida dentro e fora das comunidades de cultos afro-brasileiros do Maranhão e da região amazônica, sendo eles considerados responsáveis por levá-la para o ambiente da academia, também.

Sem sombra de dúvida, os cientistas sociais que mais contribuíram para a difusão do conhecimento sobre o Tambor de Mina foi Manoel Nunes Pereira e o casal Sérgio e Mundicarmo Ferretti. Até a década de 1990 estes pesquisadores praticamente se mantiveram como os únicos estudiosos do Tambor de Mina na região amazônica.

Posteriormente à década de 1990, com o aparecimento dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Estados amazônicos, foram elaborados projetos de pesquisa e defendidas monografias de cursos *Latu Sensu* sobre o Tambor de Mina e assuntos correlatos, abrindo espaço para o aparecimento de diversos trabalhos acadêmicos que analisaram os pontos comuns e distintos entre terreiros da capital e do interior maranhense com a Casa das Minas; e também de terreiros de outras regiões amazônicas com este mesmo terreiro e com vários outros.

Exemplo de literatura recente que revisa teorias e estudos etnográficos mais antigos sobre os rituais de Tambor de Mina, discutindo-o a partir das práticas rituais indígenas (Pajelança) são os estudos que foram efetuados por Gustavo de Britto Freire Pacheco (2004), na tese *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*, por exemplo. Ou o debate proposto por Marilande Martins Abreu (2005), em sua dissertação *Tradição e Tambor de Mina: a tradição como estratégia de existência dos Terreiros de Tambor de Mina*, onde ela tratou sobre as *representações* da ideia de

tradição no Tambor de Mina em São Luís, analisando o modo como esta categoria participa de um processo de invenção social ao qual nem todos os terreiros *tradicionais* recorreram para serem legitimados e se reproduzirem socialmente, como foi o caso do *Terreiro do Justino*, um dos mais antigos terreiros da cidade de São Luís, e que foi fundado em 10 de agosto de 1896 por uma filha de santo filiada à Casa de Nagô.¹⁶¹

Dentre os estudos sobre terreiro de Tambor de Mina fora da região amazônica há um artigo de Reginaldo Prandi intitulado *Nas pegadas dos voduns* (1999), onde ele narra a história da fundação do terreiro *Casa das Minas de Toya Jarina*, em Diadema (SP), pelo pai de santo Francelino Vasconcelos Ferreira/Francelino de Shapanan e descreve o calendário de festas e panteão das divindades ali cultuadas.

Há também outro texto deste mesmo autor, escrito em coautoria com Patrícia Ricardo de Souza, intitulado *Encantaria de Mina em São Paulo* (2001), no qual é abordado o tema da *encantaria* no Tambor de Mina, conforme a mesma era apresentada na organização ritual e mítica do terreiro *Casa das Minas de Toya Jarina*. Nesse estudo os autores ressaltaram a especificidade da organização ritual do terreiro investigado, devido à junção de tradições do Tambor de Mina do Maranhão e do Pará efetuada pelo sacerdote que o fundou. Os seus autores recordam que o culto aos *encantados* (pessoas que não morreram, ficaram invisíveis; e que retornam à terra durante o transe dos filhos de santo) apenas não está presente no Tambor de Mina da Casa das Minas e que o nome *Caboclo*, é usado de modo genérico no Tambor de Mina, não significando que se trate apenas de entidade indígena, mas sim de um conjunto diversificado de entidades de origens variadas.

No artigo mencionado, Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza (2001:220-276) destacaram que os encantados são reunidos por famílias, as quais apresentam algumas variantes de terreiro para terreiro. Ao abordar os grupos familiares de encantados cultuados na Casa das Minas de Toya Jarina, em São Paulo, eles os apresentaram conforme os que serão citados abaixo. Ao mencioná-los estaremos grifando os encantados que foram e que ainda são cultuados no Tambor de Mina de Rondônia conforme apreendemos nos relatos orais que registramos no ano de 1999, e conforme observamos em pesquisas e visitas a terreiros de Tambor de Mina da cidade de Porto Velho em diferentes ocasiões durante as duas últimas décadas. Os nomes registrados no artigo de Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza e que também apareceram nas falas dos nossos informantes serão grifados conforme são referidos por eles durante as suas falas nas entrevistas e conversas nos espaços de culto.

a) **Família do Lençol.** Divididas em grupos de reis e rainhas: **Dom Luís, rei de França; Dom Manoel, Rei dos Mestres** e relacionado a *Oxalá*; **Dom José Floriano** ou Dom José **Rei Floriano**, também identificado a *Boço Xadatã*; **Dom João Rei das Minas**, corresponde a *Xangô Dadá* e seria o mesmo *Dom João Soeira*; Dom João Soeira, irmão da Rainha Bárbara Soeira, corresponde a *Xangô Querivosô*; Dom

¹⁶¹ Além do Terreiro do Justino, da Casa das Minas e da Casa de Nagô houve outros terreiros de Tambor de Mina que foram fundados no século XIX por negros escravos e seus descendentes que viviam na cidade de São Luís. Este foi o caso do Terreiro do Egito e do Terreiro da Turquia.

Henrique, ligado ao Rei Salomão; **Dom Carlos**, filho de Dom Luís; **Rainha Bárbara Soeira**, avatar de Iansã (Sobô); Rainha **Dina**,¹⁶² esposa de Dom João, também conhecida como **Fina Jóia**, seria uma *Oxum*, sincretizada com Nossa Senhora de Nazaré; **Rainha Rosa**, considerada irmã de Dom Luís Rei de França, seria uma *Oxum velha*; Rainha Madalena, associada com *Iemanjá*; Mãe Maria, seria uma *Oxum velha*.

b) **Príncipes e Princesas.** Príncipe Orias, às vezes se apresenta como filho de Dom Sebastião e outras vezes como filho de Dom João; João Príncipe de Oliveira e José Príncipe de Oliveira pertencem à linhagem do nobre **Rei da Bandeira**, às vezes se confunde com João Guerreiro; Príncipe Alterado e Príncipe Gelim, são ligados ao Rei Sebastião; **Tói Zezinho** de Maramadã, filho de Dom José **Rei Floriano**, vem na família de Rei Sebastião; Boço **Lauro** das Mercês, filho de Dom Luís de França; **Tóia Jarina**, criada pelo Rei Sebastião é uma **princesa turca da linhagem dos mouros**, se apresenta como **Dona Herundina** e também como **Cabocla Braba**; **Princesa Flora**, uma das senhoras da família do Lençol; Princesa Luzia e Princesa Rosinha; Menina do Caidô e **Moça Fina** do Otá; Princesa Oruana, vem na família do Lençol, como vodun-princesa na família Gama, sendo aí filha de Dom Miguel da família de Dambirá; Princesa Clara, também da família do lençol; Dona Maria Antônia, filha de Dom Luis de França.

c) **Os nobres.** Duque Marques de Pombal; **Ricardino** Rei do Mar,¹⁶³ nobre da família do Lençol, também conhecido como Ricardino Trindade de Oliveira; Barão de Guaré, legítimo filho de Rei Sebastião. Também chamado **Barão de Goré**,¹⁶⁴ filho adotivo de Rei de Mina; Barão de Anapoli, também da família do Lençol.

d) **Família da Turquia.** Chefiada pelo Rei da Turquia, Dom **João de Barabaia**,¹⁶⁵ também chamado de Ferrabraz. Essa família possui subdivisões: Ramos, Ferrabraz e Borgonhas ou Beta, Mouros e Ramos, ou ainda Mouros, Ramos e Ferrabraz; Mãe Douro, irmã do rei, ou sua filha, seus irmãos são Guerreiro de Alexandria e Tabajara de Alexandria; **Mariana**, também chamada *Bela Turca*, **se apresenta em diversas linhas (Marinheiros, Ciganos, Mata, Cura, etc.)**; Guerreiro de Alexandria, também conhecido como *Caboclo Guerreiro*,¹⁶⁶ Menino de Leria, *Menino de Lera*; Sereno; **Jatapequara**, algumas vezes chamado *Rei dos Índios*; Tabajara, também conhecido como *Tabajara de Alexandria*, pai de Seu Balanço e Dona Iracema; Itaconomi, recebe outros nomes como **Ita**,¹⁶⁷ ou Pirinã; **Tapindaré**; Jaguarema; **Herundina**, vem na linha dos mouros com traços ciganos; Balanço, é neto do rei da Turquia; **Ubirajara**, é um espírito de caboclo velho; Maresia, filho do rei da Turquia; Mariano; Guaraci; Caboclo Nobre; Guapindaia; Mensageiro de Roma; **João da Cruz**, identifica-se às vezes com Xangô (Badé); **João de Leme**; Menino do Morro; Juracema;

¹⁶² Em Porto Velho ela é apresentada com o título de *Princesa*, não é Rainha.

¹⁶³ Citado como *Príncipe Ricardino*, era incorporado pela famosa sacerdotisa do Terreiro de São Benedito Cecy Lopes Bitencourt/Chica Macaxeira.

¹⁶⁴ Conhecido em Porto Velho pelo nome de *Barão de Goré*, incorporava na prestigiada sacerdotisa Esperança Rita da Silva.

¹⁶⁵ Também chamado em Porto Velho pelo nome de João de Imbabaiá.

¹⁶⁶ Em Porto Velho Caboclo Guerreiro é conhecido como *Caboclo Brabo*.

¹⁶⁷ Cultuado no Barracão de Santa Bárbara como *Caboclo Ita*.

Candeias; Sentinela; Caboclo da Ilha; **Flecheiro**,¹⁶⁸ considerado caboclo da mata, agregado da família da Turquia; Ubiratã, caboclo da mata, agregado da família da Turquia; Aquilital ou Aquilitá; Cigano; Rosário, Seu Rosário; Princesa Floripes; Jururema; Caboclo do Tumé; Camarão, caboclo velho, também chamado *Camarão Vermelho*; Guapindai-Açú; Jupiter; Morro de Areia; Ribamar, turco que se encantou na praia de São José de Ribamar; Rochedo; Rosarinho; Irabô e Irajá, gêmeos; Pindaí; Água Serena; Maçarico; **Roxo, muito ligado a linha da mata**, apresenta-se como irmão do Rei da Turquia embora não se diga turco; **Ita**, filho do rei da Bandeira, mas criado pelo Rei da Turquia; Basílio; **Tupinambá**, aparece pouco na linha da Turquia, tem família própria, também chamado de *José Maresia Remanso do Grande Castelo* ou *José Ribamar*; Princesa Flor da Manhã; Princesa Flor da Barra; Princesa Flor do Dia; Princesa Flor da Aurora; Princesa Flor do Mar; Princesa Flor das Neves; Princesa Flor Divina; Princesa Barra do Dia.

Figura 18 - Dona Edna incorporada com Caboclo Flecheiro¹⁶⁹

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Barracão de Santa Bárbara, Porto Velho, 26 de novembro de 1999.

Figura 19 - Maria Pereira Pinto/Dona Maria Estrela incorporada com Dona Mariana¹⁷⁰

Foto: Tirada por um afilhado da sacerdotisa.

Local: Retiro de Santa Bárbara e Santo

Antônio de Lisboa, Porto Velho, 20 de jan.

de 1995. **Fonte:** Maria Pereira Pinto



¹⁶⁸ *Caboclo Flecheiro, Seu Flecheiro* é incorporado por Dona Edna, mãe pequena do Barracão de Santa Bárbara.

¹⁶⁹ Foto tirada durante os festejos dedicados a Santa Bárbara no Barracão de Santa Bárbara.

¹⁷⁰ Foto tirada durante os festejos dedicados a São Sebastião no Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa.

e) **Família da Bandeira.** “Família de guerreiros, cacadores e pescadores chefiada por Joao da Mata Rei da Bandeira [...]” (Prandi e Souza, 2001:245). Composta pelas entidades: João da Mata Rei da Bandeira, nobre português, com extensa família no Brasil, possui vários nomes como **João da Mata**, **Caboclo da Bandeira**, Rei da Bandeira, Rei Boa Esperança, Guardião, Caboclo Guará; **Caboclo Ita**, embora bandeirante, foi criado pelo Rei da Turquia e transita pela linha dos marinheiros; Tombacé; Serraria; **Princesa Iracema** ou **Dona Iracema**, filha do Rei da Bandeira, criada por Seu Tabajara de Alexandria, vem pela linha das matas e do mar; Princesa Linda, uma das filhas do Rei da Bandeira, irmã da Princesa Diana, Princesa Luzia e **Princesa Rica Prenda**; Pitioé; Senhora Dantã, filha do Rei da Bandeira, às vezes aparece como o *vodum Dambirá*; Dandarino ou D’Andarino, é um nobre bandeirante; Caboclo Munir, filho do Rei da Bandeira; Espadinha; Araúna, encantado que entrou na mata; Pirinã, bandeirante; Esperacinha, filho de João da Mata quando esse é Rei Boa Esperança; **Caboclo Maroto**, filho mais velho de Rei da Bandeira; Indaiê; Araçaiji, bandeirante; Olho d’Água, filho de João da Mata; Jandaína, filha plebeia do Rei da Bandeira; Abitaquara, filho do Rei da Bandeira; Jondiá, entidade das águas, identifica-se como peixe ou pescador; Longuinho, bandeirante; Vigonomé, neto de bandeirantes junto com seus irmãos Tabugonomé e Sirigonomé; Tucuruçá, caboclo da linha de cura; Beija Flor, se apresenta em ritos de Tambor de Mina e de pajelança de Pena e Maracá; Jatiçaré; Pindorama; Tamanduá; Bandeirinha; Caboclo Rochedo; Guajarino; Folha Verde; Dona Doricimar¹⁷¹ e Dona Lediomar.

f) **Família da Gama.** “A família da Gama se considerava descendente do vodum Badé Zorogama e, portanto; encantados-voduns e não encantados-caboclos; daí decorre que usam a toalha de Richelieu da mina (alá), que é uma tradição de vodum. Vestem somente um lenço vermelho na cintura. Dizem-se encantados em tubarões e espardates. Quase todos têm nome de anjos. O símbolo da família é a balança, representando uma certa ligação com a morte no sentido de se apresentarem como juízes do pós-morte, aqueles que anunciam os “portões do além” (Prandi e Souza, 2001:252). Suas cores é o vermelho e branco. Alguns dos seus componetes: Dom Miguel de Gama, irmão de Dona Oruana de Gama, conhecido como *Alujaguiô* ou *Xangô da luz e do fogo*; Rainha de Anadiê ou *Rainha Isabel*, mãe da família; Baliza da Gama ou *Tombo do Mar*, também se apresenta como *Príncipe Zorogama*; Boço Sanatiel; Boço da Escama Dourada; Boço do Capim Limão, conhecido como *Seu Capinzinho*; Gabriel da Gama, também chamado *Gabrielzinho*; Rafael da Gama; Jadiel, Isadiel e Isaquiel; Dona Idina, é uma princesa; Dona Olga da Gama, também chamada *Dona Olga Princesa da Gama*; Dona Tatiana, Dona Anastasia e Dona Doriana; Miguelzinho da Gama, também chamado Miguel da Gama, filho de Dom Miguel da Gama; Arcanjinho, ou *Arcângelo*; Uriel, *Boço Uriel*; Boço Ismael.

¹⁷¹ Em Rondônia se apresentava na sacerdotisa Maria Estrela a entidade Dom Estrela do Mar e no sacerdote Albertino Barbosa dos Santo Toríbio, a entidade conhecida como Seu Dorisinho. Não sabemos se trata de corruptela de Doricimar ou se são entidades distintas, mesmo porque Dorisinho é entidade masculina e Doricimar feminina. Tudo o que sabemos é que eram entidades nobres da mina-encantaria rondoniense.

g) Família de Codó ou da Mata de Codó. Acredita-se que sejam entidades de origem cambinda, mas disso não há indícios. Codó é apenas uma referencia, pois muitos não moram lá. As entidades desta linha são muito próximas aos vodum Nanã, também chamada *Vó Missã*. Sua insígnia típica é o Chapéu de Couro ou de palhinha. Compõem-na: **Légua Boji**, também chamado de **Jose Légua Boji Buá** da Trindade, pai e rei da família de Codó e “[...] rei do Codó, sua falange é da mata de Codó e Pindaré, povo de Caxias de Dom Pedro Angasso, Rosário, Coroatá, Vale do Mearim, Vale do Itapecuru e Vale do Pindaré; Zé Raimundo Boji Buá Sucena Trindade, conhecido como **Zé Raimundo**, é filho de Dom Manoel com a **Rainha Rosa**, mas foi criado por **Seu Légua Boji Buá**. É uma entidade mais do mar do que de terra e desce na linha de cura; **Joana Gunça**, surgiu em Caxias (MA) junto com suas irmãs Ida Gunça e Maria Gunça, todas consideradas irmãs de Légua Boji Buá; **Maria de Légua** ou **Maria Légua**, filha de **Légua Boji Buá**, e irmã da princesa *Dona Maria José*, também chamada *Florzinha*; Oscar Légua, também chamado *Oscarzinho de Légua*, filho de Légua Boji Buá com a Rainha Dina; **Teresa de Légua**, filha de Légua Boji Buá e também conhecida como *Dona Teresinha*; Francisquinho da Cruz Vermelha ou *Francisquinho de Légua*; Zé de Légua, também conhecido como **Zezinho de Légua**; Dorinha Boji Buá ou *Dorinha de Légua*; **Antônio de Légua Boji Buá**,¹⁷² é um dos principais filhos de Légua Boji Buá; Expedito de Légua, também está entre os mais importantes filho Légua Boji Buá; Lourenço de Légua; Aleixo Boji Buá, entidade codoense do Vale do Mearim, ramificação de Légua Boji Buá; Zeferina de Légua, descendente de Légua Boji Buá no Vale do Itapecuru (MA); Pequeninho, é o mais velho dos filhos de Légua Boji Buá; Manezinho de Buá, também chamado **Manuel Légua**,¹⁷³ esta entre os principais filhos de Légua Boji Buá; Zulmira de Légua, ramificação de Légua Boji Buá no Vale do Pindaré (MA); Mearim, comanda ramificação de Légua Boji Buá no Vale do Mearim (MA); Folha Seca, legitimo filho de Légua Boji Buá; **Maria Rosa**; **Caboclinho**, as vezes vem na linha do Codó outras na linha da mata; João de Légua, filho de Légua Boji Buá; Joaquinzinho de Légua; Pedrinho de Légua, está entre os principais filhos de Légua Boji Buá; Dona Maria José, também conhecida como Dona Florzinha, uma princesa de Codó; **Coli Maneiro**, está entre os principais filhos de Légua Boji Buá; Martinho; Miguelzinho Buá ou Miguelzinho de Légua, importante membro desta família; Ademar; Aderaldo de Légua ou *Aderaldo Boji Buá*; *Benedito de Légua*; Joventino de Légua; Marcelino de Légua e Nenezinho de Légua.

.

¹⁷² Antônio Légua Boji Buá incorpora no sacerdote Francisco Chagas de França, descendente de um antigo sócio da Irmandade de Santa Barbara, e considerado filho de santo associado do Barracão de Santa Barbara.

¹⁷³ Essa entidade é incorporada pelo sacerdote Manoel Roberto Neto da Silva/Beto do Barracão de Santa Bárbara



Figura 20 - Francisco Chagas de França incorporado com Antônio Légua Boji-Buá

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Festejos de Santa Bárbara no Barracão de Santa Bárbara no Barracão de Santa Bárbara, Porto Velho 26 de novembro de 1999.

h) **Família da Baía.** “Seriam parentes próximos dos turcos e essa evidência se faz forte quando se analisam as cores de seus rosários, que usam as cores da Turquia mais o marrom, e quando Seu Guerreiro diz que é da Turquia e que seu pai é o governador da Bahia. De qualquer forma, existe uma convivência entre essas duas famílias. De outro lado, os encantados baianos da mina se aproximam da família de Codó, através de seu rei e chefe da família, **Baiano** Grande Constantino Chapéu de Couro, ele é o pai, rei e chefe da família, que ao ser incorporado se identificava como vaqueiro e, em determinados momentos seria um primo-irmão de Seu Légua Boji. Quando ele vem na linha de caboclo se apresenta como Bahiano Grande e quando vem como nobre se apresenta como *Rei de Salvador* ou *Rei da Baía*; *Chica Baiana*, aparece tanto no Tambor de Mina como na Umbanda; Baianinho, é considerado um grande doutrinador da mina; Zeferino ou Baiano Zeferino, primo de Antônio de Légua; Mané Baiano; Silvino, originário da Umbanda; **Corisco**, é um baiano que aparece no Tambor de Mina e na Umbanda, no Candomblé de Caboclo e entre os mestres da Jurema; Zé Moreno; Severino; Rita de Cássia, baiana originária da Umbanda; Maria do Balaio, é uma baiana originária da Umbanda, que se adaptou ao Tambor de Mina; Zefa, é baiana e pouco conhecida.¹⁷⁴

¹⁷⁴ *Seu Bahia* era um *Chefe de linha* muito respeitado pelo povo do Tambor de Mina de Rondônia. Ele é identificado como um preto velho angolano que era incorporado pela

i) **Família de Surrupira.** “Família de caboclos selvagens como selvagens seriam os próprios índios brasileiros. Não têm e não gostam de contato com a civilização. Quando descem em terreiros localizados longe da mata, tem grande dificuldade de se manter tranquilos. São irrequietos, muito cismados. Têm fama de feiticeiros e “quebradores de demanda”. Antigamente eram as entidades da mina usadas para limpeza das casas, sendo às vezes confundidos com exus. Não é bem definida a chefia desta família, mas tudo indica que seja Vovó Surrupira. Chega-se às vezes a chamá-los de Curupira, o que é considerado por muitos mineiros um grave erro. Também são identificados com os orixás Ossaim e Otim dos nagôs. Dizem que vieram do boqueirão (mar), encantando-se no tucumanzeiro.” (Prandi e Souza, 2001:268). Na casa das Minas de Toya Jarina fazem parte desta família: índio Velho Surrupira; Surrupirinha do Gangá; Trucoeira; Mata Zombana; Tucumã; **Caboclo Surrupira** Nagoriganga e Zimbaruê.

j) **Família dos Marinheiros.** “[...] . É uma linhagem nobre, sendo seus membros intrépidos. A família dos Marinheiros compõem-se de encantados masculinos, sendo Dona Mariana, tradicional filha da família da Turquia, a única marinheira que se conhece na encantaria.” (Prandi e Souza, 2001:269). Essa família é chefiada por Boço Marinheiro Jarladana ou *Jelardã*, *Jerlanda* ou ainda, *Geledã*. Dela fazem parte: *Boço Carlos Marinheiro*; Boço Juliano, Marinheiro Fernando; Marinheiro Alício Ferreira Aranha; **Martim Pescador** e Júlio Galeano ou *Júlio Galego*

k) **Família do Juncal.** “É uma família de encantados considerados de origem australiana, à qual é subordinada a família dos Bastos. Também teriam vindo do país dos Nupê, vizinhos dos nagôs, na África, ou ali passado.” (Prandi e Souza, 2001:272). No terreiro Casa das Minas de Toya Jarina são recebidos: Dom Antônio do Juncal, chefe da família; Mestre Junqueira, **João de Una**, Dona Servana.

l) **Família dos Botos.** “É uma família chefiada por Seu João de Lima, o rei dos Botos e que vem muito mais na linha de cura do que no tambor-de-mina. Muito importante em Belém, Manaus e adjacências, onde a enorme quantidade de rios e igarapés da região marca o território próprio dos botos, cuja padroeira é Nossa Senhora de Nazaré.” (Prandi e Souza, 2001:273).

m) **Família da Mata.** “São encantados da Mata de Jurema e não da Mata de Codó, mas não devem ser confundidos com mestres da jurema.” (Prandi e Souza, 2001:274). Esta família é chefiada por **Seu Jurema**, **Dona Jurema** e **Dona Jureminha**, sendo figura proeminente o **Caboclo Rompe Mato**,¹⁷⁵ também chamado *Cachapá de Jurema*. Também aparecem entidades que são cultuadas na Umbanda: Caboclo Pena Branca; Cabocla Jacira; Cabocla Jussara; **Sultão das Matas**; **Caboclinho da Mata**; Caboclo Zuri; Caboclo Folha da Manhã; Cabocla Guaraciara; Cabocla Jupira; Jacirema; Jandiara; Jacitara; Cabocla Jandira; Coboclos Caiçara, **Jaçanan**, **Pena Verde**, Pena

sacerdotisa dirigente do terreiro Recreio de Yemanjá/Barracao de Santa Bárbara, Esperança Rita da Silva.

¹⁷⁵ No Barracão de Santa Bárbara *Caboclo Rompe Mato* é incorporado por Nete, filha consanguínea de Maria do Carmo Sampaio Pinto, que foi a sacerdotisa dirigente deste terreiro e cujas funções à frente do mesmo foi assumida por esta sua filha após o seu falecimento em 2007.

Azul, Pena Dourada, Pena Amarela, Pena Roxa, Paraguassu, Aracati, Tupiassu, **Arranca Toco, Sete Flechas**, Irapiçu, Peri, Anhangá, Estrela do Oriente, Sete Flechas Vermelhas e Caboclo Caçador; Piracã. A estes se junta alguns “mestres”: Mestre Zé Pilintra; Mestra Luziária; Mestra Paulina.



Figura 21- Francisco Chagas da Silva incorporado com o Caboclo Sete Flechas

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Centro de Umbanda Pai Joaquim. Porto Velho, 08 de julho de 2011.

n) **Outros encantados.** Seu Maranhão; Rei Leão, morador do Boqueirão.

Essa extensa lista de entidades compunha o panteão de seres *encantados* que eram adorados e incorporados na Casa das Minas de Toya Jarina em Diadema (SP) e por filhos de santo afiliados a esta casa, as quais foram arroladas por Reginaldo Prandi e por Patrícia Ricardo de Souza (2001:220-276), como dissemos antes. No Maranhão há outras que são idênticas e também diferentes destas e que são cultuados em terreiros de Tambor de Mina e também em terreiros que se identificam com outros modelos. Mundicarmo Ferretti também arrolou um bom número delas em sua tese de doutorado *Desceu na Guma: o Caboclo no Tambor de Mina* (2000).

O nosso objetivo ao apresentá-las foi mostrar a composição do panteão de divindades que forma o Tambor de Mina em outros espaços de culto do Brasil, mas sem perder de vista o nosso objeto de investigação. Ao negritar as entidades que se manifestam no terreiro dirigido por Francelino de Shapanã ou que veem à terra nos corpos de seus filhos de santo de outros lugares do Brasil (Porto Velho-RO), pretendemos mostrar as semelhanças e também as diferenças entre o conjunto das entidades/divindades que compõem o panteão do Tambor de Mina rondoniense, na forma como nos foi dado conhecê-lo, e o panteão do Tambor de Mina de outras regiões brasileiras.

A seguir iremos informar sobre a produção científica e outras formas de produção escrita que de algum modo fizeram referências à presença do Tambor de Mina em Rondônia, para situar o lugar da nossa investigação no quadro geral da produção científica e paracientífica sobre este tema.

1.3.1.- Publicações e pesquisas sobre o Tambor de Mina em Rondônia

O primeiro documento a mencionar a existência de ritos mina-nagô em Rondônia é o *Boletim nº 1 da Irmandade de Santa Bárbara, do ano de 1947*, conforme foi registrado na pesquisa que fizemos em 1999 sobre o Barracão de Santa Bárbara (Lima, 2001:474).

Mas o primeiro trabalho de investigação científica a fazer menção à presença do Tambor de Mina em Rondônia se intitula *A Casa das Minas. O culto dos voduns jeje no Maranhão*, do médico e pesquisador maranhense Manoel Nunes Pereira. Essa pesquisa foi originalmente escrita em 1942. Com ela Manoel Nunes Pereira obteve o título de doutor em Antropologia. A tese foi publicada pela primeira vez no ano de 1947 e reeditada em 1979, quando se tornou relativamente bem conhecida nas instituições de ensino superior do país onde se fazia pesquisas sobre religiões afro-brasileiras. Na nova edição desta obra o autor acrescentou informações ao texto original e mencionou que visitou um espaço de culto da localidade de Porto Velho que era identificado como terreiro de Tambor de Mina. De acordo com as informações, esse terreiro era dirigido por uma mulher que era chamada pelo nome de *Chica Macaxeira* (discorreremos sobre ela noutros itens deste mesmo capítulo e em outros momentos desta tese). Manoel Nunes Pereira afirmou que o terreiro dela era dedicado a São Benedito. Ao relatar a sua experiência de pesquisa de campo neste terreiro ele escreveu:

[...] Há seis anos passados, **encontrando-me em Porto Velho**, Território Federal de Rondônia, **certa noite fui visitar um terreiro, de origem mina-jeje, para ali registrar** (por intermédio de um músico profissional, colaboração de mãe-de-santo e de algumas filhas de Voduns) **toques de tambores, letras e melodias de cânticos litúrgicos, passos de danças etc., etc.**

Não era dia de festividade do calendário mina-jeje, mas pude levar **aquele “terreiro de Chica-Macaxeira”**, uma companheira de viagem, interessada mais nos problemas sociais do que nos religiosos da área.

Sentei-me num banco corrido, do amplo barracão destinado as danças, **entre o músico e a mãe-de-santo**, tendo a viajante ao lado desta. (Nunes Pereira, 1979:122) [Grifo nosso]

Noutra referência a esta visita ele afirmou que ali se fazia ingestão do composto alucinógeno ayahuasca durante os rituais e fez o seguinte comentário:

Ao referir-me à ayahuasca, na nota n. XII desta obra, também o fiz a cânticos litúrgicos que, num terreiro, da cidade de Porto Velho, Território Federal de Rondônia, ouvi entoados por adeptos de Culto dos Voduns mina-jejes, ali se reúnem sob a direção da popular Macaxeira.

Dão-lhe ao conjunto a denominação de “doutrina da Ayahuasca.

Eu os ouvi, entoados por vozes femininas e, igualmente, pelas vozes dos runtós que, com toques variados dos seus tambores, os estimulavam, ora em solo, ora coletivamente.

Os toques, inegavelmente, tinham a rítmica que me eram familiares não só da Casa das Minas, de São Luis do Maranhão, como do Bogum de Mãe Valentina, em Salvador, Estado da Bahia.

Para que os cultuadores dos Voduns fossem levados ao estado de transe ou posse mística, era evidente que qualquer cântico serviria naquele terreiro, cuja organização só possuía o rótulo de Mina-jeje, mas na realidade não todas as características da Casa das Minas, de São Luís, ou do Bogã de Mãe Valentina, de Salvador. (Nunes Pereira, 1979:223)

Como se pode observar o autor desqualificou o terreiro, ao afirmar ser “evidente que qualquer cântico serviria” para que “os cultuadores dos Voduns fossem levados ao estado de transe ou posse mística.” E também ao concluir que o terreiro “só possuía o rótulo de Mina-jeje, mas na realidade não todas as características da Casa das Minas, de São Luís, ou do Bogã de Mãe Valentina, de Salvador.” Portanto, pelo fato deste terreiro não ser semelhante nem à Casa das Minas, de São Luís e nem ao terreiro do Bogan, em Salvador não era um terreiro mina-jeje, “só possuía o rótulo.” E assim, mais adiante ele concluiu que as práticas religiosas que ali eram desenvolvidas pertenciam ao campo da Umbanda e não do Tambor de Mina.

É interessante notar que Nunes Pereira havia afirmado que tinha *visitado o terreiro* para observar as suas práticas rituais. Porém, que isto não foi possível porque na ocasião em que o fez “não era dia de festividade do calendário mina-jeje”, conforme as palavras dele. E assim, com base em uma *apresentação* que foi feita para atender aos pesquisadores visitantes, ele chegou às conclusões que já vimos.

Mas seja como for, ele não encontraria ali os ritos mina-jeje porque estes teriam que ser idênticos àqueles que ele considerava *puros, africanos* legítimos. Ou seja, sem *misturas*. Não fosse por seu olhar treinado para ver apenas o que tinha a intenção de enxergar, o que o levaria a afirmar que o terreiro “[...] *só possuía o rótulo de mina-jeje* [...]”, já que ele sequer teve contato com as práticas rituais cotidianas daquele terreiro? Por enquanto não nos ocuparemos de responder à questão, é suficiente refletir sobre o assunto e levantar alguns questionamentos. Voltaremos ao mesmo assunto quando nos referirmos ao desenvolvimento da Umbanda em Rondônia, quando então analisaremos a problemática do sistema de classificação dos cultos afro-brasileiros de Rondônia sob outro ângulo e à luz de outros referenciais empíricos.

Ainda a respeito da posição de Nunes Pereira sobre os rituais da Casa das Minas, consideramos importante ressaltar que apesar dele tomá-la como o terreiro modelo das práticas rituais jeje em sua forma mais *pura*, ele mesmo chega a admitir que houve um determinado momento da trajetória deste terreiro no qual:

Os costumes tradicionais da Casa, baseados em leis, cujas raízes mergulhavam profundamente na moral do culto dos Voduns mina-jejes, foram adulterados, deturpados, substituídos por outros, de importação de um centro de incontáveis terreiros de macumba, de tendas espíritas, de giras umbandistas [...]. (Nunes Pereira, 1979:176)

Chamamos atenção para o fato de que o enunciado acima dá a entender que na mesma época da visita feita ao Terreiro de São Benedito, Nunes Pereira constatou que as práticas religiosas da Casa das Minas haviam passado por transformações e que elas também se *misturavam* com outras, perdendo assim a *pureza* que a tornava original e que a diferenciava de outros terreiros de cultos jeje no Brasil.

Tais informações permitem-nos constatar que Nunes Pereira tinha dificuldades para considerar a passagem do tempo nas suas análises interpretativas das suas observações de campo. Aparentemente ele se recusava a vê-lo como um processador natural de mudanças. Isto provavelmente acontecia porque ele, assim como tantos outros pesquisadores da sua geração, tinha em mente - e defendia - a *tradição*, rejeitando as *inovações* por percebê-las como algo negativo. Este fato é uma herança acadêmica de alguns princípios teóricos da filosofia evolucionista aplicada à cultura, onde havia uma corrente de pensadores que consideravam as formas primárias da cultura melhores do que as secundárias porque elas seriam *originais*. Portanto, também mais *fortes* e vigorosas por causa da sua proximidade com a matriz fundadora do sistema, já que as mesmas não teriam se enfraquecido durante os sucessivos processos de *mutação* durante a sua propagação.

Após os registros feitos por Manoel Nunes Pereira, a presença do Tambor de Mina em Rondônia só voltaria a ser novamente mencionada por pesquisadores do campo religioso afro-brasileiro na década de 1990, quando Marco Antônio Domingues Teixeira publicou o ensaio *A Macumba em Porto* (1994). Neste trabalho ele mencionou que existia nessa localidade um antigo terreiro de Tambor de Mina, chamado *Barracão de Santa Bárbara*. Segundo ele, o terreiro era dirigido por um caboclo amazonense chamado Albertino Barbosa da Silva, que era um sacerdote de Tambor de Mina que em sua casa realizava rituais de pajelança com *pena e maracá* (o equivalente ao ritual denominado localmente de *Cura* e, também, *Cura e Maracá*). No mesmo artigo ele afirmou que este terreiro havia sido fundado por negros maranhenses da cidade de Codó, os quais implantaram no mesmo os rituais da cultura mina-nagô. Ao desenvolver o estudo sobre este terreiro ele apresentou um conjunto de informações empíricas sobre a sua história e também sobre a sua estrutura ritual, citando o calendário de festas e elencando algumas divindades e entidades cultuadas. Entretanto, ele não se aprofundou em nenhum dos temas abordados, pois o objetivo do texto era apenas o de mapear o campo religioso afro-brasileiro da cidade de Porto Velho a partir das suas diversas matrizes religiosas.

Marta Valéria de Lima foi outra pesquisadora que investigou o Tambor de Mina em Rondônia. Ela apresentou os resultados das suas pesquisas no trabalho intitulado *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho (Rondônia): mudanças e transformações das práticas rituais* (2001). O seu objeto de estudo foi o terreiro chamado Barracão de Santa Bárbara, e teve por objetivo reconstituir a história deste terreiro, por ele ser considerado o mais antigo de Rondônia. Ela o investigou para saber se as práticas religiosas do terreiro eram ou não Tambor de Mina. Ao apresentar os resultados da pesquisa ela descreveu não somente a história do mesmo, mas também a sua estrutura ritual, espacial, hierárquica e organizacional. Foram identificadas as lideranças do terreiro, e apresentada a biografia de cada uma delas. Além disto, ela recuperou a história do terreiro que lhe deu origem (*Recreio de Yemanjá*) através dos métodos de pesquisa documental e oral, constatando que o Recreio de Yemanjá foi o primeiro terreiro de Rondônia e que ele foi fundado por uma família de negros maranhenses oriundos do município de Codó (MA).

No estudo feito por Marta Valéria de Lima foi demonstrado que o Recreio de Yemanjá se estruturou a partir de uma irmandade católica (Irmandade de Santa Bárbara) que era devota dos *voduns* jejes (dentre eles: Nanã Burucú, Oyá, Badé, Averequete, Shapanã, Ibeji, Légua Boji-Buá, e outros), dos orixás nagôs (a exemplo de Iemanjá, Iansã, Xangô, e outros), e também dos *encantados* (Seu Bahia, Príncipe Ricardino, Dom Luís rei de França, Dom João, Princesa Erundina, Princesa Toya, Dona Mariana, Princesa Dina, Dom Estrela do Mar, Príncipe da Garça Morena e vários outros; além da Cobra Grande, Boiúna, Dona Sereia, Boto Tucuxi e outros) e dos *Caboclos* indígenas, africanos e afro-brasileiros (Caboclo Brabo, Cabocla Braba, Guerreirinho, Jatapequara, Japiacú, Caboclo Rompe Mato, Cabocla Juremeira, Dona Jurema, Caboclo Sete Flechas e uma grande quantidade de outras entidades). O trabalho indicou a importância social deste terreiro e da sua irmandade de culto para a história social de Rondônia; e a relação do mesmo com os poderes públicos formalmente constituídos (Igreja e Estado), sendo ainda relatado conflitos internos envolvendo membros do terreiro e que resultou na cisão entre os mesmos e na multiplicação dos espaços de culto.

Em 2002 a Universidade Federal de Rondônia editou o artigo *História e estrutura ritual de um terreiro gege-nagô em Porto Velho - Rondônia* em um periódico de circulação interna denominada Primeira Versão, de Marta Valéria de Lima, no qual se apresentou um resumo dos resultados da pesquisa citada acima.

Marta Valéria de Lima escreveu em coautoria com Nilza Menezes um estudo monográfico intitulado *Tambor de Choro: O adeus aos mortos do povo mina-nagô na tradição religiosa afro-brasileira de Rondônia* (2004), no qual elas registraram uma cerimônia fúnebre denominada *Tambor de Choro* que aconteceu em Porto Velho no ano de 2003, em conformidade aos preceitos do Tambor de Mina, e também do Candomblé, tudo indicando ter sido a mesma a última cerimônia fúnebre realizada dentro dos preceitos religiosos do Tambor de Mina em Porto Velho (ao menos é o que os fatos indicam até o presente momento). Este trabalho permanece inédito, pois não foi publicado.

Em 2005 Marta Valéria de Lima editou o artigo *Genêro e sucessão sacerdotal em terreiro de Tambor de Mina do Município de Porto Velho – Rondônia*, onde discorreu sobre o sistema de sucessão sacerdotal na chefia religiosa do Barracão de Santa Bárbara. Nele ela procurou explicar as razões pelas quais no sistema hierárquico deste terreiro a sucessão é de casais e não uma gerontocracia feminina, conforme costuma ocorrer nos terreiros cujas matrizes religiosas são de origem jeje e iorubá e como acontece tradicionalmente na direção dos terreiros de Tambor de Mina do país. Assim, buscou-se responder a esta questão formulando as hipóteses de que esta distinção se relacionaria com as origens étnicas e de formação sacerdotal dos fundadores do Tambor de Mina de Rondônia, a qual teria sido influenciada pelos sistemas de organização sacerdotal dos povos bantos e não dos povos jejes ou iorubás.

Até este momento, os estudos que mencionamos neste item são os únicos trabalhos de investigação científica que tiveram por objeto de estudo o Tambor de Mina de Rondônia.

Devido à inexistência de outros estudos que dessem sequência ao trabalho que foi iniciado por Marta Valéria de Lima (2001) com a sua dissertação a respeito da história do Barracão de Santa Bárbara, ou que o refutassem, e dada a relevância do mesmo, nos itens que se seguirão iremos transcrever parcialmente os resultados que foram alcançados com a pesquisa dela, justamente a parte na qual se reconstituiu a história da fundação, expansão e crise sucessória do Tambor de Mina em Rondônia.

Advertimos que fizemos poucas alterações no texto original, sendo as mais significativas a redistribuição do tópico sobre a Irmandade de Santa Bárbara, que fazia parte do Capítulo II do trabalho original e cujos conteúdos foram reunidos aqui com outros que no trabalho original estão contidos no Capítulo IV. Informamos ainda que foi deste último capítulo que extraímos a maior parte das informações sobre o Tambor de Mina que estão contidas na segunda unidade deste mesmo capítulo. O tema da *mistura* religiosa presente no Tambor de Mina de Rondônia não será debatido no presente capítulo, pois o mesmo é objeto de análise e de discussão nos capítulos que o sucedem (Umbanda e Candomblé). Assim, por ora basta saber que o Tambor de Mina não ficou imune às transformações que houve na região, e que durante a sua trajetória histórica ocorreram alterações nas suas práticas religiosas.

UNIDADE 2: IRMANDADE DE SANTA BÁRBARA E TAMBOR DE MINA EM RONDÔNIA¹⁷⁶

De acordo com a tradição oral e com os registros escritos, no ano em que surgiu o município de Porto Velho (1914), já estava implantado na localidade um espaço dedicado a práticas rituais de matriz afro-indígena. As fontes orais e documentais informam que nas primeiras décadas do século XX tais práticas eram genericamente denominadas *Tambor*, *Macumba* e *Batuque* e que somente nos anos 1960-1970 foram também chamadas de *Umbanda*. A memória oral e documental é unânime ao indicar os nomes de Esperança Rita da Silva (1888?-1972) e Irineu dos Santos (?-1946) como os primeiros sacerdotes de religiões de matriz africana de Porto Velho e como os fundadores do primeiro terreiro de Rondônia. O terreiro referido possuiu um espaço sacralizado que foi batizado com o nome de *Recreio de Yemanjá* e tal nome passou a designar genericamente todo o espaço onde eram realizados os rituais sagrados. Na década de 1940, o referido terreiro se popularizou com o nome de *Barracão de Santa Bárbara*. Anos mais tarde (início da década de 1970), após uma crise interna o mesmo terreiro foi fechado e, pouco tempo depois, reaberto com este nome de Barracão de Santa Bárbara, situação que iremos explicar no decorrer deste capítulo. Na tradição religiosa local a história da irmandade católica devota de Santa Bárbara e a do Recreio

¹⁷⁶ Os textos que se seguem foram originalmente escritos para a dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, que defendemos em janeiro de 2002 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco. Mantivemos praticamente inalterados os itens constantes do Capítulo IV daquela dissertação e a ele acrescentamos alguns que compunham o Capítulo II. De modo geral, fizemos poucas alterações no texto original. Tivemos o cuidado de atualizar alguns dados relativos ao período de dez anos que sucedeu à preparação do texto original.

de Yemanjá estão intrinsecamente relacionadas, conforme será demonstrado nesta parte do trabalho.

Nesta unidade do capítulo iremos apresentar a história das seguintes instituições religiosas: Irmandade de Santa Bárbara, Recreio de Yemanjá e Barracão de Santa Bárbara. Para recuperar essa história realizamos levantamento documental no Centro de Documentação Histórica de Rondônia – CDH/RO e levantamento de fontes orais entre moradores antigos de Porto Velho, membros e ex-membros da Irmandade de Santa Bárbara e do Barracão de Santa Bárbara.

2.- RECREIO DE YEMANJÁ E IRMANDADE DE SANTA BÁRBARA: ESTRUTURAÇÃO, IMPLANTAÇÃO, E EXPANSÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS EM RONDÔNIA

O Recreio de Yemanjá é apontado pela memória oral e documental como o terreiro mais antigo de Rondônia. Não se sabe ao certo qual é a data da sua fundação, mas as fontes orais e a bibliografia regional mencionam que ele se firmou como espaço de cura, lazer, e assistência social entre as décadas de 1930 e 1970. As festas e o atendimento religiosos promovidos pelos dirigentes e afiliados ao terreiro popularizaram algumas entidades do seu panteão mágico-religioso, as quais se tornaram famosas por seus poderes curativos, como por exemplo: Seu Mansidão, Seu Bahia, Caboclo Roxo, Caboclo Brabo, Cabocla Mariana, Jatapequara, Seu Jurema, Jureminha, Seu Tupi, Barão de Goré, Príncipe Regino, e outras.

Conforme os depoimentos coletados, esse terreiro surgiu próximo ao Cemitério dos Inocentes (que foi erigido em 1914). À época da fundação ele ficava situado perto de um curso de águas correntes chamado Igarapé Grande e/ou Favela, sendo formado por uma Capela dedicada a Santa Bárbara (construída em 1916), um *tapiri*¹⁷⁷ destinado ao culto aos *voduns* e *orixás* – que posteriormente foi reformado e denominado de *Barracão* - e residências dos sacerdotes e *filhos-de-terreiro*.¹⁷⁸ Esse conglomerado ficou conhecido pelo nome de *Mocambo*.¹⁷⁹

Durante a administração de Joaquim Augusto Tanajura, Superintendente Municipal nos anos de 1917-1919 e de 1923-1925, as águas do Igarapé Favela foram drenadas numa extensão de 700 metros, e sobre o mesmo foram construídos alguns pontilhões para facilitar o acesso ao Cemitério Público. Entretanto, apesar destas benfeitorias, o movimento em direção ao Cemitério e ao Mocambo era restrito e reduzido, pois durante as enchentes as pontes, feitas de madeira, não resistiam às correntezas das águas sendo arrastadas, de modo que o acesso a estes locais era difícil.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Construção feita de pau a pique coberta de palha de palmeira.

¹⁷⁸ Filhos de terreiro: são pessoas iniciadas nos cultos afro-brasileiros e filiadas a algum terreiro.

¹⁷⁹ Informações baseada na leitura do artigo *Achegas para a História de Porto Velho* do jornalista Antonio Cantanhede (1950:33) e de relatos orais.

¹⁸⁰ CANTANHEDE, Antonio. *Achegas para a História de Porto Velho*. Manaus: Secção de Artes Gráficas da Escola Técnica de Manaus, 1950.

O Mocambo era ladeado por uma densa mata virgem a qual, segundo os informantes, foi fartamente explorada pela comunidade do terreiro, que a utilizava tanto para a realização dos rituais quanto para a exploração de madeira, com a qual confeccionavam carvão.¹⁸¹ Essa área era ocupada por uma população de excluídos sociais que viviam de trabalhos temporários e de biscates. As investigações realizadas por Nilza Menezes (1997:12) assinalam que a comunidade do Mocambo era composta predominantemente por negros e brancos pobres que exerciam as seguintes atividades econômicas: quituteiras, biscateiros, pedreiros, carpinteiros, prostitutas, feirantes e desempregados. Baseados em relatos orais, acrescentamos a esta lista de atividades: lavadeiras, carvoeiros e empregados domésticos.

Diversas pessoas da sociedade de Porto Velho afirmam que o Recreio de Yemanjá foi frequentado por autoridades do governo e por grandes proprietários e comerciantes, e que eles colaboravam para a realização dos festejos promovidos pela comunidade do terreiro e faziam consultas espirituais com os seus dirigentes. Dentre estes frequentadores elas destacam os governadores Aluísio Pinheiro Ferreira (durante as décadas de 1930-1940) e Jorge Teixeira (na década de 1980). Os informantes mencionam que o primeiro era patrono da Irmandade de Santa Bárbara e *protetor* do Recreio de Yemanjá. Pesquisando sobre a ligação dos dirigentes do terreiro com os políticos locais descobrimos nos registros do Jornal Alto Madeira, que durante as décadas de 1930/40 Aluísio Pinheiro Ferreira ocupou o cargo de *mordomo* nos Festejos de Santa Bárbara diversas vezes, e que o Governador Jorge Teixeira doou à Federação Espírita Umbandista de Rondônia (FEUR) o terreno para a construção da sua sede. Portanto, de alguma maneira, existia essa ligação de Aluísio Pinheiro Ferreira com a Irmandade de Santa Bárbara e com os dirigentes do terreiro Recreio de Yemanjá. E que houve, também, ligação do Governador Jorge Teixeira com lideranças dos terreiros de Porto Velho.

Ao avaliar estas indicações, e a importância social que é atribuída ao Barracão de Santa Bárbara pela memória coletiva, decidimos conhecer o passado da comunidade do terreiro, e tentar compreender a relação desse espaço de culto com a Irmandade de Santa Bárbara, as suas imbricações e também as implicações decorrentes. Iniciamos a pesquisa procurando reconstituir a trajetória histórica do terreiro a partir da memória oral. Foi com base nas informações obtidas com este método que chegamos ao Centro de Documentação Histórica de Rondônia – CDH/RO. Parte das informações documentais que serão apresentadas a seguir foram obtidas nos arquivos desse centro de documentação e outra parte com a sacerdotisa Maria Pereira Pinto/Maria Estrela, dirigente do Recreio de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa, e com Manoel Roberto Neto da Silva/Beto, dirigente do Barracão de Santa Bárbara.

2.1.- Santa Bárbara: Irmandade Católica e confraria religiosa afro-brasileira (1914-1947)

¹⁸¹ O carvão foi um produto comercializado por alguns membros da *Irmandade de Santa Bárbara*, que o tinha como uma importante fonte de renda e meio econômico de subsistência.

Conforme já mencionamos, não existe ritual de Tambor de Mina que não seja precedido de ritos católicos. Por isso, os adeptos dessa religião costumam afirmar que são *católicos* e que são *mineiros*.

A seguir apresentaremos a constituição e a formalização dessa dupla identidade por meio da reconstituição da história da organização do primeiro grupo de cultos afro-brasileiros e das suas instituições religiosas.

2.1.1.- A Constituição da Irmandade e Capela de Santa Bárbara (1914 – 1947)

Como dissemos antes, os maranhenses Irineu dos Santos e Esperança Rita da Silva se tornaram importantes agentes de cura material e espiritual em Porto Velho. O auxílio material e espiritual que eles prestavam aos necessitados provocou o aumento do número de pessoas que solicitavam o socorro deles. O crescimento desta procura levou Esperança Rita da Silva a tomar a decisão, a conselho do esposo, de fundar uma associação beneficente com o objetivo de obter os recursos necessários para a continuidade das práticas caritativas que ela e o primo Irineu dos Santos realizavam junto à população pobre de Porto Velho. Para a efetivação dessa associação foi importante a colaboração dos compadres e comadres, dos amigos e simpatizantes da causa deles. A associação chamou-se *Irmandade Beneficente de Santa Bárbara*, mas popularizou-se como *Irmandade de Santa Bárbara*. Por meio desta associação, Irineu dos Santos e Esperança Rita da Silva obtiveram a legitimação e a ampliação social das suas atividades caritativas e, por extensão, das suas atividades rituais também.

Foi com esta estrutura de *Irmandade*, que o grupo liderado pelos dois primos construiu a *Capela de Santa Bárbara* (1916), em homenagem à protetora dos voduns e orixás da tradição ritual mina-nagô; e também um barracão no qual havia um salão consagrado aos orixás, que recebeu o nome de *Recreio de Yemanjá* (1917), e onde eram realizadas danças com possessões e banquetes festivos.

Na edição do dia 15 de outubro de 1949, o jornal Alto Madeira publicou o artigo *Achegas para a história de Porto Velho: a Irmandade e Capela de Santa Bárbara*, no qual o jornalista Antônio Catanhede escreveu que essa irmandade católica foi fundada em 24 de junho de 1914. Ele disse que a mesma ficava situada no flanco direito do Cemitério dos Inocentes (Bairro Mocambo), onde fundou uma capela dedicada à sua santa protetora no ano de 1916, e que ela era liderada por Esperança Rita da Silva. Ele também escreveu que a Diretoria dessa Irmandade tinha a seguinte composição à época da sua criação:

[...]. Por iniciativa de Dona Esperança Rita, maranhense, natural da cidade de Codó, foi organizada, a 24 de junho de 1914, a Irmandade Beneficente de Santa Bárbara, com a seguinte Diretoria:

Presidente – Hermogenes Santos.

Vice-Presidente – Ibernou Braga de Magalhães.

Secretario – Manoel Severino.

Orador – Torquato Brandão.

Ao mesmo tempo foi aclamada a composição seguinte:

Avó do Terreiro – senhora Simplicia Maria da Conceição.

Mãe do Terreiro – senhora Esperança Rita.

Pai do Terreiro – Sr. Irineu dos Santos.

Madrinha do Terreiro – senhora Nila Gomes dos Santos.

Estabeleceram-se, então, no Bairro do Mocambo, onde em 1916, construíram a primeira Capela da sua Padroeira – Santa Bárbara.

Ficava o arraial nas proximidades do flanco direito do Cemitério dos Inocentes. (Cantanhede, 1950:200)

Figura 22 - Esperança Rita da Silva
Fundadora da Irmandade de Santa Bárbara
e do Recreio de Yemanjá.
Fonte: Maria Pereira Pinto/Maria Estrela.



A associação religiosa conhecida como *Irmandade de Santa Bárbara* teve o nome modificado em três ocasiões. Em 1914, ao surgir como instituição formalmente organizada, chamava-se *Irmandade Beneficente de Santa Bárbara*. Em 1917 teve o nome alterado para *Sociedade Beneficente de Santa Bárbara* (1917). Três décadas depois, a denominação foi novamente modificada, passando a chamar-se *Associação Beneficente de Santa Bárbara* (1947). A seguir falaremos sobre esta associação religiosa e beneficente.

Durante as décadas de 1920 a 1940, a Irmandade Beneficente de Santa Bárbara se consolidou. Ela teve entre as suas integrantes pessoas da comunidade de Porto Velho que não eram associadas à comunidade do terreiro. Nesse período a expressão *Irmandade* foi usada com o mesmo sentido que lhe era conferido pela Igreja Católica, e foi com esse sentido que ela se legitimou perante o clero e a Igreja.

A *Irmandade de Santa Bárbara* prestou importantes serviços de assistência social à população mais carente de Porto Velho e adjacências e realizou festividades religiosas que caiu no gosto do povo. A festa mais importante foi chamada de *Festejos de Santa Bárbara*. Essa celebração foi o evento sacro mais concorrido de Porto Velho no período que compreende a década de 1930 até a de 1970. Algumas pessoas da comunidade do Mocambo, efetivamente se tornaram respeitadas porque as atividades que exerciam através daquela instituição beneficente eram consideradas relevantes para a sociedade, este é o caso de Esperança Rita da Silva e Irineu dos Santos.

Os antigos membros da Irmandade de Santa Bárbara mencionam que Esperança Rita da Silva organizava encontros religiosos nos quais se praticava rituais de origem africana e do catolicismo popular, tais como: terços, procissões e novenas, seguidos de toque de tambor. Eles também afirmam que havia dois espaços de culto onde a

Irmandade realizava os rituais: o *Barracão*, também denominado de *Sede*, onde funcionava o *Recreio de Yemanjá* e realizavam-se ritos afro-indígenas, e a *Capela de Santa Bárbara*, onde aconteciam os ritos católicos.

Nos anos 1920-1930 os dirigentes da Irmandade de Santa Bárbara firmaram alianças com representantes da Igreja, e também do Estado. A partir daí houve um estreitamento das relações entre os fundadores da Irmandade Beneficente de Santa Bárbara e as elites locais. Essas alianças possibilitaram que os membros da Irmandade de Santa Bárbara emergissem da sua condição de exclusão (a população residente no Mocambo que fazia parte da Irmandade era composta de gente que não tinha acesso ao trabalho regulamentar, à saúde, à educação, ao lazer e a outros serviços que a cidade oferecia) para a de inclusão social.

No final da década de 1920 a Capela de Santa Bárbara foi transferida do Mocambo (onde o terreiro permaneceu) e passou a funcionar no Bairro Favela, onde ficou até o ano de 1947, quando ela voltou a fazer parte da estrutura arquitetônica do terreiro. A mudança de endereço está relacionada às estratégias do grupo para expressar a sua fé. Mas também com a busca de legitimação social, e conquista por reconhecimento e poder, conforme veremos mais adiante.

As primeiras notícias sobre a realização de eventos religiosos pela Irmandade de Santa Bárbara no novo endereço foram publicadas no jornal *Alto Madeira* dos dias 26 e 30 de novembro de 1930. Nelas consta a informação de que eram realizadas “*na Capella de Santa Barbara, no bairro Favella*”, novenas em homenagem à sua santa padroeira.¹⁸² Cinco anos depois, na edição de 7 de julho de 1935, o mesmo jornal publicou um artigo sobre a construção de uma nova *Capela*, noutro endereço, porém neste mesmo bairro. No artigo constou que o terreno da nova *Capela* ficava situado “*no alto da rua Riachuelo, fazendo canto com a Avenida Oriental, no alto da Favella*”, e que ele havia sido doado por um funcionário da Estrada de Ferro Madeira Mamoré chamado Ignacio de Castro. Na cerimônia de lançamento da pedra fundamental desta nova Capela esteve presente o Bispo Prelado de Porto Velho, Monsenhor Pedro Massa, o Padre da Paróquia de Porto Velho, Antônio Peixoto - que proferiu o discurso de lançamento da pedra fundamental - e “muitas pessoas de destaque social, além de grande massa popular.”

¹⁸² Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 nov. 1930, p. 2; Festejos de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 3 dez. 1930, p. s/n.

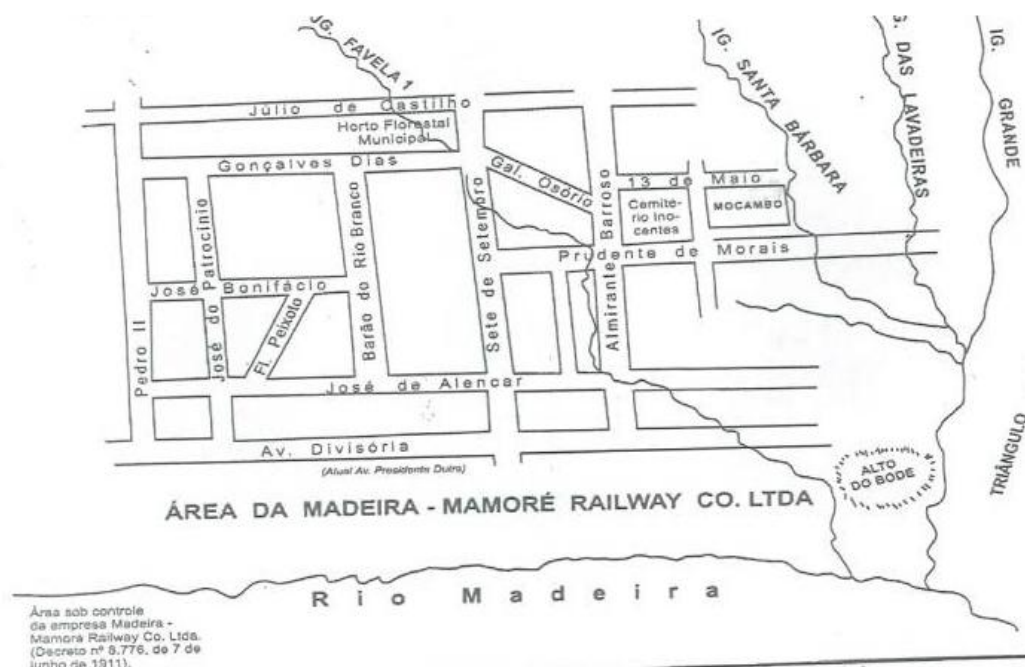


Figura 23 – Mapa urbano de Porto Velho em 1915

Fonte: Lima, Abanel Machado de. *Porto Velho: de Guapindaia a Roberto Sobrinho*. Porto Velho: Gráfica Primor Formulário da Amazônia Ltda, 2012:62.

Essas mudanças de endereço da Capela de Santa Bárbara parecem estar em consonância com o novo *status* social adquirido pelo grupo, e com as estratégias usadas pelos dirigentes para alcançar novas adesões e obter a legitimação social da *Irmandade* junto à sociedade envolvente. As mudanças também parecem estar em conformidade com a busca pela cidadania, pois conforme afirma Saint-Clair Trindade Júnior (1994:275): “[...] o lugar revela o valor do indivíduo e o território também é uma condição de cidadania.” Embora esse novo bairro fosse composto de pobres e situado numa área periférica da cidade de Porto Velho, usufruía os mesmos direitos ao atendimento e à assistência social por parte dos órgãos públicos do que aqueles qualificados como *bairro de ricos* (este era o caso dos bairros Caiari e Comercial).

A separação da capela da organização espacial do terreiro permitiu que pessoas da sociedade local que não eram iniciadas nas religiões afro-brasileiras fizessem parte da *Irmandade de Santa Bárbara* sem que fossem constrangidas a aderir aos ritos de origem mina-nagô e pajelança indígena (Tambor da Mata, Jurema e outros) que eram adotados por seus fundadores; muito embora elas contassem com a garantia de poder usufruir das vantagens dos mesmos, requerendo-os e sendo assistidas por iniciados do Tambor de Mina e da Pajelança, que punham à disposição delas os seus “serviços” e os dos seus *guias*.¹⁸³ Tal assistência ocorria tanto no *Barracão*, quanto nas *searas* e *bancas*

¹⁸³ Guia é um termo usado entre os espíritas e adeptos das religiões afro-brasileiras para se referirem às entidades espirituais. Veja nos anexos o quadro que contém alguns

de cura, bem como nas residências dos interessados sempre que os adeptos do Tambor de Mina e membros da Irmandade de Santa Bárbara eram chamados a prestarem serviços espirituais em atendimento privado.¹⁸⁴ Ao mesmo tempo, os moradores do Mocambo e de outros locais, adeptos dos cultos afro-brasileiros, encontravam na *Capela* e na “*Irmandade*” um *nicho*, por assim dizer, para a sua inserção na sociedade local. Obviamente, o deslocamento de um espaço a outro (do Mocambo para o Bairro Favela e da Capela para o Barracão) não era suficiente para que houvesse a aceitação social da *Irmandade* (não se pode esquecer que as religiões afro-brasileiras eram alvo de fortes preconceitos e que elas sofriam perseguições). Tal reconhecimento se daria através de um variado mercado de bens simbólicos e materiais, oferecidos pela população que compunha o *Recreio de Yemanjá* à sociedade envolvente, entre eles missas, ladainhas, quermesses, leilões, bailes, procissões, banquetes, passes, remédios, orações, defumações e banhos de limpeza ritual nas residências dos solicitantes, entre outros.

A oferta de instalações localizadas em espaços melhor aceitos socialmente e de mais fácil acesso, aliados à diversidade de serviços oferecidos pelo grupo que formava a Irmandade de Santa Bárbara, parece ter provocado adesões de pessoas situadas fora da esfera social de origem e contribuído para estabelecer alianças com gente de destaque na sociedade local, bem como para a manutenção das que já se haviam associado ao mesmo. É bom lembrar que numa sociedade carente de recursos financeiros e de assistência social, onde a ascensão era marcada por relações afetivas e clientelísticas, a magia e a religião funcionavam como um expediente ao qual o povo recorria na busca de proteção espiritual e de ascensão econômica e social.

É importante salientar que, até os anos 1930, a Irmandade de Santa Bárbara parece haver desenvolvido as suas atividades ritualísticas sem que tenha sido necessário justificar as formas de expressões religiosas (mina-nagô/pajelança indígena, além do catolicismo popular), que eram praticadas pelos seus membros. O mascaramento de parte das suas atividades religiosas (afro-indígenas) parece ter se iniciado no final da década de 1920, e se consolidado na de 1930, haja vista que enquanto os indivíduos que a compunham estiveram isolados no Mocambo (a área na qual o Mocambo estava situado era de difícil acesso, o terreno acidentado e alagado por igarapés dificultava a passagem dos transeuntes) parece não ter havido essa necessidade.

É provável que as tentativas de disfarçar as práticas religiosas afro-indígenas tenham ocorrido após a introdução de novos grupos sociais na referida associação. E, também, após a criação da Prelazia de Porto Velho (1925); pois quando os padres salesianos se estabeleceram na região colaboraram para conscientizar a população das contradições entre um e outro sistema de crenças professadas pelo grupo. Não é improvável que os padres tenham sugerido ou provocado mudanças nas práticas e discursos dos sócios e dos dirigentes da Irmandade. Embora, a doutrinação não fosse a

exemplos de serviços que eram oferecidos pelos membros da Irmandade de Santa Bárbara nas searas e bancas de cura.

¹⁸⁴ Depoimentos de Maria do Carmo Sampaio Pinto, Maria Auxiliadora Lobo, Leonardo Silva, e outros.

principal preocupação dos sacerdotes salesianos que atuavam na região durante o período que estamos tratando.

As notícias sobre a Irmandade de Santa Bárbara que foram publicadas pelo jornal *Alto Madeira* nos anos 1930 e 1940, deixam claro que nessa época houve uma ampla visibilidade social da mesma. Essa visibilidade é perceptível através dos acontecimentos sociais que ela promovia na Capela (festejos aos santos católicos, quermesses, missas, ladainhas) e no Barracão (danças com batuques seguidas de incorporação de divindades do panteão afro-indígena, sessões de cura e sessões espíritas conhecidas como *mesas brancas*).¹⁸⁵ Os eventos promovidos pela Irmandade de Santa Bárbara contavam com a participação de todas as categorias sociais da localidade de Porto Velho, como é possível verificar em várias edições daquele jornal.

Através da pesquisa nos impressos constatou-se a presença de autoridades públicas e civis nos festejos e novenas promovidos pela Irmandade de Santa Bárbara, onde os nomes das mesmas são mencionados em diversas *Listas de Noitários*, publicadas no jornal *Alto Madeira*. Essas listas trazem informações a respeito das celebrações que ocorriam na Capela de Santa Bárbara e dos leilões e almoços patrocinados pela mesma na sua “*sede*” social. Entre os participantes destes eventos constam, por exemplo, padres, governadores, prefeitos, militares de diversas patentes, comerciantes, médicos, coronéis de barranco, entre outros.¹⁸⁶ Chamamos atenção para o fato de que nas décadas de 1930-1940 nem todos os afiliados à Irmandade Beneficente de Santa Bárbara eram membros do terreiro.

É interessante notar que, nesse mesmo período, os dirigentes da Irmandade de Santa Bárbara faziam questão de marcar as diferenças entre as atividades religiosas que desenvolviam. Eles o faziam por meio da ocupação de diferentes espaços que eram utilizados para a realização dos rituais e eventos sociais. Deste modo, havia algumas atividades que ocorriam no *Barracão* e local onde este se situava, e outras que ocorriam na *Capela* e seu entorno. Assim, o *Barracão* foi caracterizado como espaço *para diversão*,¹⁸⁷ e a *Capela*, para *reza*.

A este respeito um adepto do Tambor de Mina afiliado ao *Barracão de Santa Bárbara*, Abelardo Menezes da Silva, mais conhecido como *Seu Belo*, nos fez a seguinte declaração:

[...]. Existe até hoje separação. A Capela de Santa Bárbara para oração, a reza, antes de começar o tambor. [...] Tinha muita diferença... ela é uma Santa Soberana e o caboclo é um índio. Eles bebem, fuma... e a santa não adota isso. Ninguém junta. É separado. Fazemos as devoções de Santa Bárbara na Capela [...]. O terreiro que bate o coro, que é pro caboclo baiá. E a Capela é para oração. Antes do coro virá, a gente vai

¹⁸⁵ Veja nos anexos o Calendário Litúrgico de algumas atividades rituais promovidas pela Irmandade de Santa Bárbara.

¹⁸⁶ Nos anexos consta algumas *Listas de Noitários* de festejos promovidos pela Irmandade de Santa Bárbara e publicadas pelo jornal *Alto Madeira*.

¹⁸⁷ Até os dias de hoje os membros da Irmandade de Santa Bárbara fazem questão de esclarecer as diferenças de gestos e ritos que ocorrem em um e outro espaço com as mesmas explicações do passado, ou seja, a Capela é *local de reza* e o Barracão é *local de diversão*.

pedir a força para os nossos orixás, e Santa Bárbara ilumina os nossos orixás. Até hoje.¹⁸⁸

Observa-se no trecho acima a assimilação inconsciente da interiorização da ideologia da inferiorização dos indígenas e dos seus hábitos e costumes frente à supremacia da cultura europeia através dos seus espíritos santificados - a santa é soberana, o índio é um *caboclo* cheio de vícios. Vê-se que se apresenta uma relação assimétrica de alto/ baixo, puro/impuro. Constata-se também a hierarquização social no interior da estrutura ritual do grupo de culto através da divisão dos espaços, nos quais um grupo de entidades não se *mistura* com o outro (ou seja, não ocupa o mesmo espaço social). Portanto, nota-se que a ocupação de espaços de culto distintos indica que as práticas rituais da Irmandade de Santa Bárbara, não se realizavam somente dentro de estruturas espaciais diferentes, mas também de estruturas religiosas e rituais distintas e que reproduziam as rígidas hierarquias sociais brasileiras herdadas do período colonial e que se mantiveram no tempo através da organização ritual dos cultos afro-brasileiros adotados pelo grupo aqui retratado. Ao reproduzir a história de tempos passados os rituais fazem lembrar que as hierarquias das quais eles nos falam informam que cada qual deve permanecer no seu *devido lugar*. Ela tem, uma função educativa e esclarecedora: lugar de índio ou de branco misturado com índio – caboclo – não é lugar de branco. Diante disto, as práticas religiosas não se encontram fundidas umas às outras, mas justapostas. Elas não aparecem nos discursos dos adeptos do Tambor de Mina como incompatíveis, mas como complementares. Portanto, são relacionais e interdependentes.¹⁸⁹ Neste sentido, conforme declarou Abelardo Menezes da Silva, havia a Capela de Santa Bárbara para cultuar os santos de acordo com os rituais do catolicismo popular, e o Recreio de Yemanjá para cultuar os *orixás*, de acordo com as tradições rituais africanas.¹⁹⁰

Como se pode verificar, os dirigentes da Irmandade de Santa Bárbara parecem ter sentido a necessidade de justificar a existência dos dois espaços de culto, tratando a um como espaço sagrado (de reza) e ao outro como espaço profano (de danças). Ao separá-los e qualificá-los realizava-se uma operação de escamoteamento da realidade, a qual se torna perceptível por meio de algumas atitudes do grupo face às suas práticas rituais. Como por exemplo, chamar as danças sagradas de “*diversão*”, quando elas eram uma “*obrigação*” para a maioria dos associados à Irmandade que freqüentavam o Recreio de Yemanjá; chamar ao local onde as danças sagradas eram realizadas de *Salão*

¹⁸⁸ Abelardo Menezes da Silva/Seu Belo. Porto Velho, 31 de outubro de 1999.

¹⁸⁹ Para uma melhor compreensão desse assunto veja nos anexos quadro contendo síntese da estrutura organizacional do ritual denominado *Tambor de Obrigação*.

¹⁹⁰ Nos estudos antropológicos sobre as religiões afro-brasileiras há diversos registros da tolerância da Igreja Católica à participação de “*macumbeiros*” em rituais católicos (Vide: Bastide, 1960; Verger, 1998; Valente, 1976), não constituindo, portanto, o caso da *Irmandade de Santa Bárbara* um fato *sui generes*. Ao contrário, os estudos sobre tais formas de corporações religiosas demonstram que esta foi uma prática comum entre os negros escravos, devido ao catolicismo imposto aos negros pelos brancos. Neste sentido, eles necessitaram estabelecer uma relação religiosa harmônica com a religião do outro, ao mesmo tempo em que se esforçavam por cultivar e manter a própria. Por isso que a sua identidade religiosa era duplicada, fato que se perpetuou após a escravidão.

de Baia (dança) - que de fato era, mas dando a entender que as danças e atividades que ocorriam ali se tratavam de atividades semelhantes às que acontecem em uma festa profana e o Barracão fosse um clube, e não um tipo de santuário onde era executada uma série de rituais, inclusive com danças.¹⁹¹ Tal fato remete também para as percepções sociais correntes na sociedade brasileira, e que provem do colonialismo moderno, de que devoção de branco é *coisa séria* e devoção das *gentes de cor* não são sérias, devendo ser levadas na base da *brincadeira* (modo como os devotos do Tambor de Mina chamam às danças votivas).

Em que pese a existência de espaços distintos para as práticas dos rituais do catolicismo popular e afro-brasileiro, tal divisão não era tão marcada como a princípio pudesse parecer. A tradição oral indica que os membros da *Irmandade de Santa Bárbara* usavam vestes rituais típicas dos praticantes dos cultos afro-brasileiros durante as missas, novenas e procissões que ocorriam no interior e exterior da *Capela*, onde nos dias de grandes festejos os padres celebravam missas; e que também as usavam - e continuaram a usá-las posteriormente - quando iam para a Igreja (após a construção da Catedral de Porto Velho). As vestes usadas pelos membros da Irmandade durante as celebrações realizadas na Catedral de Porto Velho e na Capela de Santa Bárbara foram descritas como fardamento branco para homens e mulheres. Os homens usavam ternos de linho branco e as mulheres usavam saias rodadas e *torços* na cabeça, os quais lembravam as vestes típicas das negras africanas e afrodescendentes da Bahia.

Embora os atuais membros da Irmandade de Santa Bárbara nada digam a este respeito, parece que nos anos 1930 as vestes das mulheres eram noutro estilo. De acordo com Manuel Euclides da Silva/*Seu Nozinho*, filho adotivo de Esperança Rita da Silva/*Dona Esperança*, era um fardamento composto de saia branca e blusa de manga com gola e punhos azuis. O estilo de tal vestuário assemelhava-se ao das beatas católicas, estando muito mais próxima a este do que ao das macumbeiras baianas. Entretanto, é importante ressaltar que a cor azul com branco simboliza o orixá nagô Yemanjá, e que este era a entidade protetora do primeiro dirigente masculino do Tambor de Mina de Porto Velho, Irineu dos Santos. Por outro lado, Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza (2001:225), ao caracterizar a entidade da mina-encantaria denominada de *Bárbara Soeira*, encantada que *desce* em terreiros situados na “Grande São Paulo”, escreveram o seguinte:

Rainha Bárbara Soeira – Avatar de Iansã (Sobô); patrona do tambor-de-mina, em todo terreiro de mina sempre existe uma estampa, um quadro, de Santa Bárbara. Para alguns seria de descendência Cambinda, com nome de Barbagüera e daí “Bárbara Soeira” teria sido uma corruptela. Na Casa de Tóia Jarina, Rainha Bárbara Soeira tem descendência nagô. Usa Branco e azul-claro. É a senhora de Pai Márcio e só passa no tambor das Senhoras, sempre pela manhã, no dia 4 de dezembro. Toma refrigerante e só usa azul-claro com branco, não admitindo vermelho nem marrom.

¹⁹¹ Conforme os informantes, as danças eram as mesmas executadas por eles durante as festividades que aconteciam no terreiro. Alguns movimentos das danças podem ser observados nas fotos anexadas a este trabalho.

As informações mencionadas acima nos fazem levantar a hipótese de que as *cores do fardamento da Irmandade de Santa Bárbara* eram uma homenagem à entidade da mina-encantaria cultuada pelos adeptos do Tambor de Mina. Vale ressaltar que a entidade protetora de Esperança Rita da Silva, a dirigente feminina do Barracão de Santa Bárbara era Iansã. E como a entidade Bárbara Soeira - de quem o *povo de mina* de Rondônia era devoto - tinha ascendência nagô e o Recreio de Iemanjá era dedicado a Iansã, mas tinha o nome de Iemanjá para *agradar* ao orixá do dono material do terreiro (Irineu dos Santos), a análise do vestuário e das suas cores nos leva a crer que houve uma integração entre as simbologias e representações de ambas entidades, e destas com o catolicismo. Interpretada desta maneira, a questão da proteção do terreiro por dois orixás que se opõem em termos de seus elementos naturais e que intrigava aos adeptos do Candomblé fica explicada: Não há uma junção de Iansã, que rege o elemento ar, com Iemanjá, que rege a água, e que na concepção do *povo de santo* se anulariam mutuamente porque um apagaria ao outro. Com o conhecimento de que a cor de Bárbara Soeira é o azul e branco, não há mais incompatibilidade, mas junção de tradições.

A informação acima permite entender o motivo pelo qual em 2001, quando o terreiro foi pintado em tom róseo e verde clarinho (representando Iemanjá e Iansã, Santa Bárbara e São Sebastião) com a aquiescência da sacerdotisa Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita, o sacerdote Manoel Roberto Neto da Silva/Beto se contrariou e criticou a decisão, queixando-se de que tal deliberação fora tomada pelas matriarcas do terreiro sem havê-lo consultado. Ao criticar Maria do Carmo Sampaio Pinto por ter feito a alteração nas cores ele argumentava: “O terreiro nunca foi pintado dessa cor. Sempre foi azul claro com branco. Toda vida.” Ao demonstrar a sua insatisfação, e por não apresentar outros argumentos que parecessem mais plausíveis, as suas críticas soavam como muxoxos e não se lhas dava atenção. Outro detalhe que reforça a hipótese de que no passado se homenageava a entidade da *encantaria* Bárbara Soeira é que até menos de dez anos passados se mantinha o toque de tambor ao meio dia na data do ritual de abertura dos festejos de Santa Bárbara (26 de novembro).

Em 2010, durante uma visita que fizemos ao sacerdote Manoel Roberto Neto da Silva/Beto, juntamente com a pesquisadora Nilza Menezes Lino Lagos, ele voltou a mencionar o episódio da pintura do barracão que tinha sido feita no ano de 2000 ainda em tom de crítica. Porém, o que não sabemos é se ele tinha ou não conhecimento dos detalhes mencionados por Reginaldo Prandi e por Patrícia Ricardo de Souza, ou se apenas se baseava no argumento do *costume* que é um tipo reação típica de quem está habituado a seguir a *tradição*, motivo pelo qual o seu desagrado e queixas não foram levados a sério na ocasião em que ocorreu o episódio.

Da nossa parte, como nunca tínhamos feito associações entre as entidades protetoras do terreiro com os rituais de mina-encantaria de Codó. Especialmente porque os nossos colaboradores sempre ressaltaram que Irineu dos Santos era devoto de Iemanjá e Esperança Rita da Silva de Iansã, e que o terreiro era dedicado às divindades/entidades de suas devoções. Assim, na época, nada nos despertou para fazermos tais associações. Além disto, não contávamos com as informações que hoje

em dia encontra-se disponível no mercado livreiro e na *internet* sobre a mina-encantaria. Assim, somente vislumbramos outra faceta desta questão ao entrarmos em contato com o texto de Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza. A leitura do mesmo nos levou a refletir sobre o tema do vestuário e das cores do terreiro e desta para as entidades de devoção dos dirigentes do terreiro a partir de outro ângulo, o qual não se limitava aos elementos nagôs (Iemanjá) ou jejes (Iansã, como equivalente de Oyá) na consagração do espaço físico do terreiro. De posse daquele fragmento do texto daqueles dois autores nos demos conta de que nos estudos sobre o Tambor de Mina é necessário considerar uma grande variedade de elementos da composição cultural da estrutura das práticas, crenças e devoções do *povo de mina* para alcançar compreendê-las. Neste caso, especificamente as contribuições nagô, jeje, jeje-nagô e angola, em princípio.

Discutir estes pequenos detalhes pode parecer bobagem, no entanto, são eles que nos “falam” sobre a organização social e hierárquica do terreiro mencionado, e mesmo do modelo religioso adotado no mesmo. Uma consequência prática do desconhecimento de tais detalhes implica, por exemplo, na construção de um poder e autoridade espiritual e material no terreiro que talvez o dirigente masculino não tivesse como tão bem suspeitou Nilza Menezes Lino Lagos, embora ela também não estivesse atenta ao detalhe mencionado acima, mas a outros que a levaram a questionar o sistema de sucessão sacerdotal do Barracão de Santa Bárbara em trabalho de pesquisa recente (2012) e que resultou na elaboração de sua tese de doutoramento em Ciências da Religião.

Em síntese, ao decorrer dos anos houve mudanças no estilo das vestes usadas pelo grupo que formava a Irmandade de Santa Bárbara durante os rituais católicos. Ao nosso modo de entender, a mudança indica que as atitudes do grupo face à sociedade e à Igreja Católica, e vice-versa, modificaram-se com a passagem do tempo, conforme veremos noutros itens deste capítulo.

2.1.2.- Intersecções Religiosas e conflitos com a Igreja: Irmandade de Santa Bárbara e Recreio de Yemanjá, mudanças nas estruturas de funcionamento - 1947

Os registros orais indicam que membros do grupo que constituía a *Irmandade de Santa Bárbara* participavam do *Recreio de Yemanjá* e que este era formado por pessoas que praticavam rituais conhecidos pelo nome de Tambor de Mina os quais incluem: práticas religiosas africanas e católicas, tais como terços, procissões e novenas, seguidos de toque de tambor e transe com incorporação dos deuses pelos neófitos.¹⁹² Alguns informantes afirmaram que nos primeiros anos de constituição da Irmandade as danças sagradas ocorriam “*nas matas*”.¹⁹³ Ou seja, o local onde se realizavam as danças rituais

¹⁹² Veja nos anexos o quadro que contempla a estrutura ritual do terreiro.

¹⁹³ A floresta amazônica ainda não tinha sofrido os impactos ambientais da atualidade e estava situada muito próxima das vilas, povoados e residências dos habitantes. A floresta fazia parte do cotidiano dos moradores, tanto no plano material quanto no plano simbólico. E muitos viviam da extração dos seus produtos, de modo que a relação com os “espíritos da floresta” era e é algo muito presente na cultura afro-indígena da região amazônica. Prova disto é que os membros do Barracão de Santa Bárbara (praticantes do Tambor de Mina) como os de outras instituições religiosas, a exemplo do Centro Eclético Cavalheiros da Luz Universal – CECLU (praticantes do Santo Daime) realizam anualmente uma cerimônia “*dentro das matas*” para saudar as divindades que a

com invocação dos espíritos eram clareiras cercadas de vegetação nativa que ficavam situadas nas imediações do terreiro. Porém, algumas vezes havia rituais que eram realizados por alguns membros da comunidade religiosa em áreas onde a mata era mais cerrada e menos acessível, como o ritual conhecido pelo nome de *ritual dos home*. Durante tais rituais eram invocadas entidades *triksters* das religiões africanas, e recebido em transe o espírito ancestral denominado como *Légua Bogi-Buá*, chefe de uma falange espiritual da região de Codó (MA) conhecida como *Légua* e que possui os mesmos atributos do orixá *Exú*, da tradição nagô.

Nos anos que antecederam à fundação do Recreio de Yemanjá, e nos que sucederam a construção do seu barracão, não era somente as danças votivas dedicadas às divindades africanas eram realizadas a céu aberto, havia outras festas ao ar livre que eram promovidas por sua irmandade de culto. Algumas eram realizadas para homenagear as divindades indígenas, especialmente as da *linha da Jurema* (pajelança indígena), outras para homenagear os santos católicos, conforme foi parcialmente atestado por Antonio Cantanhede ao afirmar:

Bem em frente ao primitivo templo, no Bairro do Mocambo, nasceu uma árvore, na época de sua construção e que ainda existe e bem frondosa, sob a qual, no dia consagrado à Senhora Santana, 26 de julho, se reúnem membros da antiga Irmandade hoje Sociedade Beneficente de Santa Bárbara e ali banqueteam-se ao som do batuque festivo.

Essa árvore, objeto de estima, ficou sendo conhecida por ÁRVORE DA CIÊNCIA, e assim a reverenciam. (Cantanhede, 1950:201).

Essas reuniões eram extremamente importantes para a comunidade do terreiro e tornaram-se muito prestigiadas na localidade de Porto Velho. A participação de autoridades civis, militares e religiosas nas celebrações promovidas pelos dirigentes do Recreio de Yemanjá e pela Irmandade Beneficente de Santa Bárbara cooperou ainda mais para legitimar as suas práticas religiosas. As consultas que realizamos nas publicações do Jornal Alto Madeira indicam que tal Irmandade foi muito atuante (especialmente durante as décadas de 1930 a 1940).¹⁹⁴ O fato de promover *os Festejos de Santa Bárbara*, que era o evento religioso mais popular de Porto Velho, deu-lhe enorme visibilidade. Essa circunstância contribuiu para aumentar o prestígio social dos sacerdotes do Recreio de Yemanjá e diretores da Irmandade Beneficente de Santa Bárbara, como também ao terreiro e à Irmandade.

Na década de 1920 a Irmandade de Santa Bárbara era uma respeitada instituição religiosa que gozava de notoriedade e popularidade na cidade de Porto Velho. E o Recreio de Yemanjá crescia em número de adeptos e de visitantes que eram atraídos pelas festividades. A ausência de serviços médico-hospitalares destinados à população pobre ampliava a procura pelos serviços de cura prestados pelos sacerdotes e seus *filhos de terreiro* (iniciados nos cultos afro-brasileiros). Fala-se que no início dos anos 1940 a

habitam e evocar a sua força. Os primeiros fazem um ritual anual no interior da floresta (“*nas matas*”) no dia 26 de novembro, e os segundos no dia 16 de agosto. Além disso, os fundadores destes dois modelos religiosos possuem as mesmas matrizes étnico-culturais procedentes do interior do Maranhão e pertencentes à mesma zona geográfica.

¹⁹⁴ Conferir no anexo a *Lista de noitários*.

Irmandade do terreiro contava com mais de 200 membros, o que é um número bastante significativo para o porte da cidade de Porto Velho à época, mesmo que o número de afiliados tenha sido mais reduzido, o que não parece ter sido o caso.

As relações entre a Irmandade de Santa Bárbara e a Igreja Católica parecem ter se desenvolvido de forma razoavelmente desembaraçada de preconceitos até o ano de 1947, quando as mesmas se azedaram depois que assumiu a Prelazia de Porto Velho o Bispo Dom João Batista Costa. Nesse mesmo ano ele declarou que a Irmandade agia em oposição aos seus estatutos, sendo convidada a corrigir os seus vícios e posturas, regulando-se conforme os preceitos e dogmas da Igreja Católica, da qual ela fazia parte. As determinações do bispo não foram aceitas pelos dirigentes da Irmandade de Santa Bárbara, como podemos acompanhar através da notícia intitulada *O homem*, publicada na *Secção Religiosa* do jornal *Alto Madeira*, na edição do dia 10 de agosto de 1947, onde consta o seguinte:

Comunicação da autoridade Eclesiástica aos católicos e a quem interessar possa:

É do conhecimento público a existência em Porto Velho, da Irmandade de Santa Bárbara. De algum tempo a esta data a Irmandade vivia em contraposição com todos os artigos dos seus Estatutos. Em julho p. p. os componentes da diretoria reuniram-se na Prelazia, a pedido do Exmo. Bispo, o qual mostrou-lhes, lendo os Estatutos como a vida da Irmandade era irregular e que quisessem continuar deveriam conformar-se com os mesmos Estatutos. Houve prós e contra. Por fim, pediram tempo para deliberar e ficou marcada uma Segunda reunião para a Segunda a metade do mês, reunião que não se realizou, porque convidados, por duas vezes, não quiseram comparecer.

Estando neste pé a questão, o bispo local, com grande pesar seu, enviou à diretoria o seguinte ofício:

DISTINTA DIRETORIA DE SANTA BÁRBARA

Cordiais saudações.

Comunico-lhe que:

a) Achando-se a Irmandade de Santa Bárbara contra todos os artigos dos seus Estatutos, a Igreja não a reconhece e portanto declaro-a sem existência. b) Não existindo mais a Irmandade, não poderá ser aberta a “Capela da Santa” até nova ordem. c) As chaves da Capela (ou casa de Oração) devem ser entregues ao vigário da Catedral. d) Quanto ao salão de baile (batuque) embora o condene por estar em contraposição com a lei de Deus, é da alçada do poder civil e respeito as medidas que ele houver por bem tomar.

Com a devida consideração subscrevo-me.

Porto Velho 1.º de Agosto de 1947.

Dom João B. Costa

*Bispo de Porto Velho*¹⁹⁵

Na ocasião em que Dom João Batista Costa enviou à *Irmandade* este ofício, fazia um ano que o Bispo que o antecederia, Dom Pedro Massa - conforme ata da inauguração da igreja, transcrita por Cantanhede (1950:201) - havia confirmado os

¹⁹⁵COSTA, (Dom) João B. *Secção Religiosa: O Homem. Alto Madeira*. Porto Velho, 10 ago. 1947. p. 2.

membros da Diretoria nos seus respectivos cargos (vide transcrição da ata no anexo). É com base nesse mesmo documento que o Bispo Dom João Batista Costa, substituto de Dom Pedro Massa à frente da Prelazia de Porto Velho, desfez a Irmandade de Santa Bárbara e mandou fechar a sua Capela.

A Diretoria da Irmandade de Santa Bárbara não aceitou as deliberações do Bispo Dom João Batista Costa, rechaçando-as.¹⁹⁶ Com o fechamento da Capela e a Irmandade declarada sem existência, para que o grupo e as atividades que ele exercia continuassem a funcionar, e a extinta Irmandade a existir como associação de culto organizado, a Diretoria da mesma tomou as seguintes providências: transformou o estatuto jurídico da corporação, mudando-o de *Irmandade Beneficente de Santa Bárbara* para *Sociedade Beneficente de Santa Bárbara* e converteu o *Barracão* no qual Irineu dos Santos cultuava os seus *guias* (o qual não estava sendo utilizado por causa do falecimento dele) em sede da referida Sociedade. Com essas medidas os rituais do catolicismo popular foram transferidos para o mesmo endereço em que funcionava o terreiro *Recreio de Yemanjá*.

Foi assim que, no mesmo ano de 1947, reestruturada como *Sociedade Beneficente de Santa Bárbara*, a antiga *Associação Beneficente Irmandade de Santa Bárbara* passou a funcionar em um dos barracões do “*batuque*” da cidade, junto ao Recreio de Yemanjá. E assim a Capela de Santa Bárbara voltou a fazer parte da estrutura física do Recreio de Yemanjá, como era no passado, quando terreiro e capela se localizavam no Mocambo. E ali, os adeptos dos cultos afro-brasileiros, e também membros da Irmandade declarada extinta pela Igreja Católica, continuaram a se autoidentificar e a serem identificados pela comunidade local como *Irmandade de Santa Bárbara* e a efetuar as mesmas práticas religiosas de antes (ladainhas, terços, procissões, e outras atividades devocionais; e também os banquetes para homenagear a Santa Bárbara, Nossa Senhora Santana, São Sebastião, e outros santos católicos), o único ritual católico que deixaram de efetuar foi missa porque já não contavam com o apoio da Igreja e a consequente liberação dos seus padres para a realização dos ofícios.

Assim sendo, a extinção oficial da Irmandade de Santa Bárbara não intimidou os adeptos das religiões afro-brasileiras que faziam parte da mesma e nem impediu que a população de Porto Velho frequentasse o Recreio de Yemanjá, embora a tenha abalado. Os festejos aos santos católicos promovidos por aquela Irmandade faziam parte do calendário ritual da cidade. Fechada a Capela de Santa Bárbara, só as missas deixaram de serem efetuadas no novo endereço, as quermesses e leilões que anteriormente se realizavam em benefício das obras sociais promovidas pelos padres continuaram acontecendo. Porém, com algumas modificações. As atividades de cunho econômico deixaram de ser chamadas de *quermesses* ou *leilões*, e se tornaram conhecidas simplesmente como *bancas* e *jogos*. Os lucros obtidos passaram a ser administrados pelos proprietários das bancas, os quais pagavam aos administradores do terreiro uma

¹⁹⁶ De acordo com Cantanhede (1950: 201-202), em 1946 a Diretoria da Irmandade de Santa Bárbara era assim composta: Presidente – Antonio Belarmino da Silva, Vice Presidente – Thimóteo Trajano Costa, 1.º Secretário – Francisco Luiz de França, 2.º Secretário – João Batista dos Santos, 1.º Conselheiro – Antonio Silva, 2.º Conselheiro – José Bernardino dos Santos.

taxa pela utilização do espaço. Assim, separado da tutela da Igreja, o comércio que anteriormente era feito diante da Capela de Santa Bárbara perdeu o aspecto sagrado que porventura teve. Com isto o terreiro consolidou a sua presença perante a comunidade local como espaço de rezas, cura, lazer, comércio e divertimentos.

Nessa nova fase, os membros da Sociedade Beneficente de Santa Bárbara, instigados pela Igreja, além de serem rejeitados socialmente foram vítimas de toda sorte de preconceitos e de perseguições. Apesar disto, a *Irmandade do terreiro* não perdeu a visibilidade social adquirida ao longo de mais de três décadas. Ela continuou a crescer graças à importância social a ela atribuída pela população local e à constante chegada de novas levas de migrantes, que aportavam na região desde o início dos anos 1940, e que buscavam auxílio espiritual, cura de doenças e também divertimento junto ao terreiro e sua irmandade.

Com a transferência das atividades religiosas e dos símbolos sagrados da Capela de Santa Bárbara para um dos barracões do terreiro, as pessoas que se conduziam ao local passaram a dizer que iam “*para o Santa Bárbara*”. E assim, foi com este nome de *Barracão de Santa Bárbara* que o terreiro se popularizou.

2.1.3. A Irmandade de Santa Bárbara na Imprensa – (1930-1947)

Nas publicações do periódico Alto Madeira das décadas de 1920 e 1930 era ressaltada a participação da Irmandade de Santa Bárbara nos rituais litúrgicos da Igreja, e a presença de padres e até do Bispo Prelado de Porto Velho, Monsenhor Pedro Massa, nos rituais promovidos pela mesma. O periódico costumava mencionar que os representantes oficiais da Igreja Católica rezavam missa na Capela de Santa Bárbara no dia da santa padroeira e em outras datas, como o Mês Mariano.

Não encontramos na documentação arrolada referente à Irmandade Beneficente de Santa Bárbara, a qual abrangeu o período de 1907 a 1947, quaisquer informações afirmando que o grupo que a compunha fosse praticante de rituais de matriz afro-indígena. Embora os depoimentos orais coletados indiquem que essa Irmandade praticava tais rituais (batuques, danças seguidas de possessões, etc.) desde a sua fundação.

Antes da década de 1940, os periódicos jamais fizeram quaisquer alusões explícitas aos toques de tambor e outras práticas rituais de origem afro-brasileira que eram realizadas pela Irmandade de Santa Bárbara. É a face católica das atividades do grupo que aparece nas notícias que foram divulgadas pelo jornal Alto Madeira, até o ano de 1947. As notas e artigos publicados davam ênfase aos rituais do catolicismo, promovido em homenagem à Santa Padroeira da Capela de Santa Bárbara e que era dirigida por essa Irmandade de Santa Bárbara, tais como: novenas, missas e procissões.

É praticamente impossível, ao lermos as notícias de época anterior, identificar alguma menção ao tema da religiosidade afro-brasileira. Entretanto, ele está contido em algumas notícias veiculadas pela imprensa local. O problema é que os textos que fazem alusão ao assunto são raros e abordam-no de forma discreta. A “discrição” no tratamento do tema da religiosidade afro-brasileira pode ser observada no artigo “*Festejos de Santa Bárbara*”, publicado pelo jornal Alto Madeira, no dia 07 de dezembro de 1930, onde se escreveu:

Hoje às 16 horas realiza-se a procissão da sua padroeira, que sahindo da Capella de Santa Bárbara, percorrerá diversas ruas desta cidade, com grande acompanhamento, dado o espírito religioso da nossa população e que para maior realce a banda local se associará. **À noite haverá a tradicional dança** e leilão de prendas em benefício do Hospital São José.¹⁹⁷ [Grifo nosso]

Como se pode observar, o termo *dança* é utilizado de maneira muito genérica e aparece destituído de características religiosas no texto citado. A expressão pode ser interpretada como uma simples referência a um baile, ou aos folguedos populares que freqüentemente acontecem em alguns festejos católicos. Entretanto, as pessoas que participaram da organização dos rituais daquela *Irmandade* - e as que conhecem a história e a estrutura ritualística do grupo - afirmam que a “*tradicional dança*” era realizada em homenagem aos deuses e divindades do panteão afro-brasileiro. Como já vimos, este fato foi confirmado pelas declarações de Dom João Batista Costa, Bispo Prelado de Porto Velho, no ano de 1947, quando ele extinguiu a Irmandade.

Portanto, quem não está bem informado não pode imaginar que a “*tradicional dança*” a que o texto mencionado se refere é a dança das religiões de matrizes afro-indígenas realizadas em homenagem aos *Orixás*,¹⁹⁸ *voduns*,¹⁹⁹ *caboclos*,²⁰⁰ e *encantados*²⁰¹ no “*salão de baile*” do Recreio de Yemanjá. Entretanto, conforme as notícias publicadas no jornal *Alto Madeira* e nos relatos orais, essas danças sempre fizeram parte da estrutura ritual do terreiro.²⁰²

Assim, ficam-nos algumas indagações a respeito da nota que estamos comentando: havia empenho por parte dos editores das notícias em não mencionar os ritos de origem afro-brasileira? Ou os ritos africanos estavam tão entranhados na estrutura do ritual católico que a comunidade não era capaz de reconhecer que eles fossem estranhos ao catolicismo? E se foi assim, seria possível que tais práticas rituais lhes parecessem tão naturais como costumam parecer o uso de elementos simbólicos como cálices, cruzes, etc., nos rituais católicos, os quais normalmente não são mencionados ao nos referirmos, por exemplo, às missas? Para responder a estas questões é necessário reportar-nos à organização religiosa de Porto Velho no período citado, e observarmos o contexto social em que ocorriam as práticas rituais da comunidade e a maneira como as mesmas eram organizadas. E já que nos aprofundarmos neste tema não é o objetivo deste trabalho sugerimos a leitura do

¹⁹⁷ Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 ago. 1930. s/p.

¹⁹⁸ Divindades de origem iorubana, como Xangô, Oxalá, Iemanjá, Iansã, entre outras.

¹⁹⁹ Divindades de origem jeje, como Legbá, Dan, Sapata, Nae, entre outras.

²⁰⁰ Termo utilizado para referir-se aos ancestrais dos índios brasileiros ou a algumas entidades espirituais africanas e afro-brasileiras que ainda não ascenderam a condição de divindade.

²⁰¹ De acordo com o Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros de Cacciatore “encantados” é a designação dos orixás, representados por Caboclos, espíritos ancestrais indígenas, nos candomblés de caboclo. É o nome tirado da pajelança amazônica, onde assim se designam os seres animados por forças sobrenaturais, com formas humanas ou animais que vivem sob as águas dos rios, nas selvas, campos etc., segundo crenças de índios e caboclos./ Encantado: enfeitado; tornado invisível.

²⁰² Veja as fotografias dos movimentos de dança do Barracão de Santa Bárbara nos anexos.

Capítulo *Formação e diversidade religiosa de Porto Velho* da dissertação *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho (Rondônia) Mudanças e transformações das práticas rituais* (Lima, 2001).

Conforme já foi mencionado, e embora pareça contraditório, na década de 1930 o primeiro Bispo da Prelazia de Porto Velho, Dom Pedro Massa, abençoou as atividades desse agrupamento religioso (Irmandade de Santa Bárbara). Ao que parece a Igreja Católica preferia aparentar desconhecer que os depositários da fé católica da Irmandade de Santa Bárbara²⁰³ eram também *macumbeiros*, o que contrariava os seus dogmas. Parece fora de dúvida que se tratava de uma estratégia das lideranças oficiais da Igreja para assegurar a reprodução da mesma. Portanto, mantiveram-se afrouxados os laços do controle eclesiástico enquanto a Igreja não teve a capacidade de impor a sua autoridade religiosa sobre a comunidade. Estabelecer o controle eclesiástico só foi possível a partir do momento em que houve a implementação de uma política eclesiástica de fixação de sacerdotes treinados, com experiência em evangelizar e trabalhar em regiões de fronteira e de colonização. Deste modo, quando o Bispo Prelado de Porto Velho, Dom João Batista Costa, iniciou as campanhas contra a Irmandade de Santa Bárbara o fez porque havia condições administrativas que lhe permitiam impor o domínio eclesiástico sobre a comunidade de fiéis. Ou seja, Dom João Batista Costa não foi um delegado do sagrado agindo de maneira isolada (como ocorreu com muitos dos seus antecessores). Ele teve atrás de si, e sob o seu controle, um suporte institucional. Ele mesmo pertencia a um corpo de especialistas do sagrado cuja competência para reproduzir e divulgar os preceitos da fé católica através de um *corpus doutrinário* é socialmente reconhecido. Ao contrário do que ocorria com os dirigentes da Irmandade de Santa Bárbara. Deste modo, a ação de Dom João Batista Costa visava uniformizar a mensagem transmitida pela Igreja Católica e assegurar aos eclesiásticos o monopólio da gestão dos bens de salvação.

Dom João Batista Costa desempenhou um papel muito importante ao reorganizar o campo religioso na cidade de Porto Velho, pois assim ele consolidou o funcionamento do aparelho eclesiástico protagonizado por agentes religiosos competentes, ativos, ilustrados e qualificados para o exercício das suas atribuições religiosas. A relação dos dirigentes da Irmandade de Santa Bárbara frente a este poder institucional era de subalternidade tanto hierárquica quanto cultural e por isso, as suas atividades religiosas puderam ser acusadas de ilegítimas e expurgadas do corpo da instituição eclesiástica. Entretanto, conforme já vimos, a postura oficial da Igreja

²⁰³ As irmandades religiosas de Rondônia surgiram durante o século XVII e XVIII, quando chegaram os primeiros escravos para as minas do vale do Guaporé. Nesta região os negros dedicaram-se à devoção a São Benedito. Eles fundaram em Vila Bela da Santíssima Trindade a Irmandade dos Pretos de São Benedito, de onde a devoção ao santo negro católico se expandiu, difundindo-se entre a população das margens dos leitos dos seus rios e igarapés a lenda de que São Benedito foi um escravo que lutou para proteger os negros dos martírios e sofrimentos do cativeiro. A Irmandade de Santa Bárbara foi a primeira a surgir em Porto Velho. Nessa localidade houve outras irmandades, mas elas não apresentavam as mesmas características rituais, como por exemplo: a Irmandade de São Sebastião que foi fundada com a chegada do contingente militar e da Guarda Territorial nos anos 1930.

encontrou resistências e com isso surgiram conflitos que culminaram em desacato à autoridade eclesiástica e na extinção formal da Irmandade de Santa Bárbara.

Apresentada a história da Irmandade Católica de Santa Bárbara a seguir passaremos a narrar a história da mesma irmandade a partir da devoção dos seus membros aos deuses e entidades afro-brasileiras, para isto discorreremos sobre a implantação do Tambor de Mina em Rondônia contando as histórias do Recreio de Yemanjá e do Barracão de Santa Bárbara.

2.2. Recreio de Yemanjá: implantação, expansão e declínio do Tambor de Mina em Rondônia – de 1917 aos dias atuais

No tópico anterior fizemos a reconstituição de uma das faces do Tambor de Mina em Rondônia, contando a história da Irmandade devota de Santa Bárbara e da sua estrutura organizacional e ritual mostrando que houve intersecções entre a mesma e o grupo de adeptos das religiões afro-brasileiras. Nesta parte pretendemos continuar a reconstituir a sua história apresentando outras facetas da mesma: a expressão africana e afro-brasileira dos devotos de Santa Bárbara, também identificada como *Barba Soeira* ou *Maria Bárbara* entre os adeptos do Tambor de Mina em Rondônia.

Ao descrever os ritos da cidade de Codó (MA), conhecidos como *Terecô* ou *Tambor da Mata*, Mundicarmo Ferretti destacou que neles Barba Soeria ocupa posição destacada. A respeito das práticas rituais deste lugar ela fez algumas anotações que nos ajudam a compreender de modo mais profundo o objeto de estudo com o qual estamos lidando neste capítulo, como esta que se segue:

No Maranhão, Santa Bárbara não é apenas patrona do terecô ou padroeira dos curadores, mas também, como ‘pajeleira’, é precursora dos curadores. Assim, sem deixar de ser branca, é a grande deusa, rainha, mãe e mestra dos terecozeiros, dos curadores e dos ‘mineiros’, e a grande chefe da encantaria. (Ferretti, M., 2001:159)

Por estas descrições, cremos que fica ainda mais evidente que estamos tratando de uma religião multifacetada, que guarda memórias e histórias de pelo menos três continentes, forjadas em diversas temporalidades e contadas em forma de mitos, danças e devoções, unidas e reunidas no interior e na capital do Maranhão em um todo chamado Tambor de Mina e que veio migrando de lá até alcançar Rondônia.

Feitas estas considerações iniciais, vejamos a seguir outras faces da história da Irmandade de Santa Bárbara devota dos *voduns*, *caboclos* e *encantados*, organizados ritualmente como Tambor de Mina e sintetizados na história do espaço de culto chamado Recreio de Yemanjá.

2.2.1 Recreio de Yemanjá: a origem do Tambor de Mina em Rondônia

Há poucos registros escritos sobre o Recreio de Yemanjá. Até onde temos conhecimento, a edição n.º 3.435, de 15 de outubro 1949, do jornal Alto Madeira, divulgou a primeira notícia relatando a existência de um terreiro na cidade de Porto Velho. Trata-se do artigo intitulado *Achegas para a História de Porto Velho: A Irmandade e a Capela de Santa Bárbara*, escrito pelo jornalista Antonio Cantanhede (este mesmo artigo foi publicado na sua obra *Achegas para a História de Porto Velho*, editada no ano de 1950).

Nesse artigo consta que a Irmandade Beneficente de Santa Bárbara foi organizada por iniciativa de Esperança Rita da Silva,²⁰⁴ tendo sido fundada em 24 de junho de 1914, e que a Irmandade fundou a Capela de Santa Bárbara no ano de 1916. Na sequência há um curioso apontamento sobre a estrutura organizacional da Irmandade. Ao apresentar a composição da sua Diretoria Antônio Cantanhede registrou a pluralidade do código religioso da mesma ao aludir - de modo aparentemente casual - que a um só tempo ela estava organizada como uma congregação católica e como uma confraria africana. Vejamos o que ele escreveu:

[...]. Por iniciativa de Dona Esperança Rita, maranhense, natural da cidade de Codó, foi organizada, a 24 de junho de 1914, a Irmandade Beneficente de Santa Bárbara, com a seguinte Diretoria:

Presidente – Hermogenes Santos.

Vice-Presidente – Ibernou Braga de Magalhães.

Secretario – Manoel Severino.

Orador – Torquato Brandão.

Ao mesmo tempo foi aclamada a composição seguinte:

Avó do Terreiro – senhora Simplicia Maria da Conceição.

Mãe do Terreiro – senhora Esperança Rita.

Pai do Terreiro – Sr. Irineu dos Santos.

Madrinha do Terreiro – senhora Nila Gomes dos Santos.

Estabeleceram-se, então, no Bairro do Mocambo, onde em 1916, construíram a primeira Capela da sua Padroeira – Santa Bárbara.

Ficava o arraial nas proximidades do flanco direito do Cemitério dos Inocentes. (Cantanhede, 1950:200)

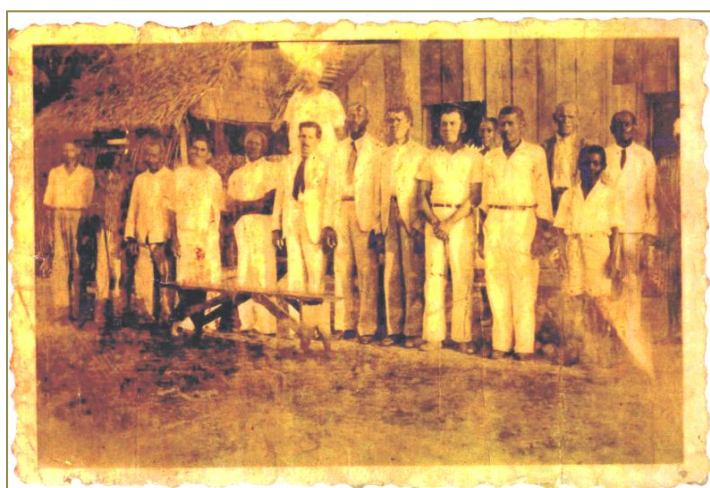


Figura 24 - Membros do Recreio de Yemanjá e da 1.^a Diretoria da Irmandade de Santa Bárbara (década de 1940).

Fonte: Francisco Chagas de França.

²⁰⁴ Essa informação é corroborada nos depoimentos de moradores antigos da cidade de Porto Velho e por membros e ex-membros da Irmandade e do Barracão de Santa Bárbara.

Portanto, de acordo com os registros citados acima, formalizou-se a congregação católica *Irmandade Beneficente de Santa Bárbara* antes da construção da capela e, de certo modo, no mesmo dia e local ocorreu a formalização da direção do *Recreio de Yemanjá*, antes do reconhecimento legal do terreiro e das práticas religiosas que ocorriam no lugar onde ele foi fundado.²⁰⁵ Considerando os registros orais, provavelmente, a maior parte do grupo que pertenceu ao início da Irmandade de Santa Bárbara e do Recreio de Yemanjá era composta por negros e mulatos oriundos dos estados do Maranhão, Pará, Amazônia, e também Bahia.

Na obra *Viver Amazônico*, Ari Tupinambá Penna Pinheiro (1986:157), apresenta informação diversa da de Cantanhede sobre o surgimento do Recreio de Yemanjá, quando afirma: “*Dona Chiquinha, Dona Esperança, Irineu dos Santos e Florêncio Paula Rosa fundaram a primeira tenda de Umbanda nesta cidade, para os lados do bairro do Mocambo, a 3 de dezembro de 1917*”. Marco Antônio Domingues Teixeira (1994), que fez um ensaio de pesquisa sobre a comunidade de Santa Bárbara e teve a oportunidade de entrevistar o sucessor de Irineu dos Santos na direção do terreiro, Albertino dos Santos Toríbio, afirma que este sacerdote lhe informou que o mesmo foi fundado em 1920. A memória oral do grupo também oferece informações desencontradas quanto à fundação do terreiro, com as datas variando entre 1917 e 1922. Nenhuma dessas datas confere com as informações constantes no *Boletim n.º 1 da Irmandade de Santa Bárbara*, o qual foi escrito com o objetivo de relatar “*as ocorrências tidas dentro da Irmandade, durante o período de 1.º de Agosto de 1946, á 30 de Março de 1947*”. Apresentamos abaixo um trecho deste documento que indica o local, a data, a tradição religiosa, e os fundadores do terreiro.

1ª PARTE:

Bairro Mucambo e Alvorada Ciencia. 15 de julho de 1.925, o Terreiro Fundado Minã Nagô e, em Porto Velho o Terreiro foi Batizado pelo... [trecho corroído] Irmandade de Santa Barbara, a fundadora foi a Dona Esperança Rita da Silva mãe do terreiro portecido o pai pequeno; José Bernaditno dos Santos seus filhos foram os seguintes:

Emelia dos Santos

Adreana da Silva

*Severina da Cunha, a pouco tempo foi mudada para outro local.*²⁰⁶

²⁰⁵ Nessa época os rituais afro-brasileiros somente poderiam ser realizados com a autorização oficial do Estado. Isto deveria ser feito por meio de pedido de autorização nas Delegacias de Polícia e desde que os terreiros possuísem registro oficial em Cartório Civil. Talvez seja por este motivo que ao instituir a Irmandade o grupo abriu uma brecha na estrutura burocrática da mesma e inseriu os dirigentes do terreiro como modo de formalizar as suas atividades religiosas. Esta seria uma “tática” do mesmo, como diria Michel de Certeau, ou o “jeitinho brasileiro” de fazer “malandragem” como e escapar às malhas do poder oficial, como diria Roberto da Matta, mas sem provocar conflitos. Neste sentido, o grupo de culto acatava as leis do sistema, burlando-a ao mesmo tempo, ao fazer-se reconhecer socialmente representando-se conforme as suas regras e etiquetas. Os livros de Ata e boletins informativos do grupo de culto, o terreiro fosse registrado como “*Sociedade Recreio de Yemanjá*”. (Vide Anexos).

²⁰⁶ Vide cópia de fragmentos do documento original nos Anexos.

De acordo com os depoimentos orais, o maranhense da cidade de Codó, Irineu dos Santos, um negro que media 2,07m de altura, descendente de escravos jeje e funcionário da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, que desembarcou em Porto Velho no ano de 1907, era o dono do terreiro. Ele se tornou conhecido na localidade por sua habilidade como rezador.

Já Esperança Rita da Silva, uma negra que media em torno de 1,74m de altura, analfabeta, descendente de escravos angolanos, nascida em 1888(?) e também maranhense de Codó, teria aportado em Porto Velho no ano de 1911 acompanhando o esposo Raimundo Silva. Conforme nos narraram os membros e ex-membros mais idosos da Irmandade de Santa Bárbara, o casal havia sido convidado por Irineu dos Santos (primo consanguíneo em primeiro grau de Esperança Rita da Silva) para residir com ele em Porto Velho e fazer-lhe companhia. Irineu dos Santos teria dito que eles encontrariam melhores condições de sobrevivência nessa cidade, pois nela havia facilidades de conseguir terra e emprego. De fato, Raimundo Silva foi contratado como funcionário da Ferrovia Madeira-Mamoré; e Esperança Rita da Silva desempenhou as funções de dona de casa, de parteira e de curandeira.

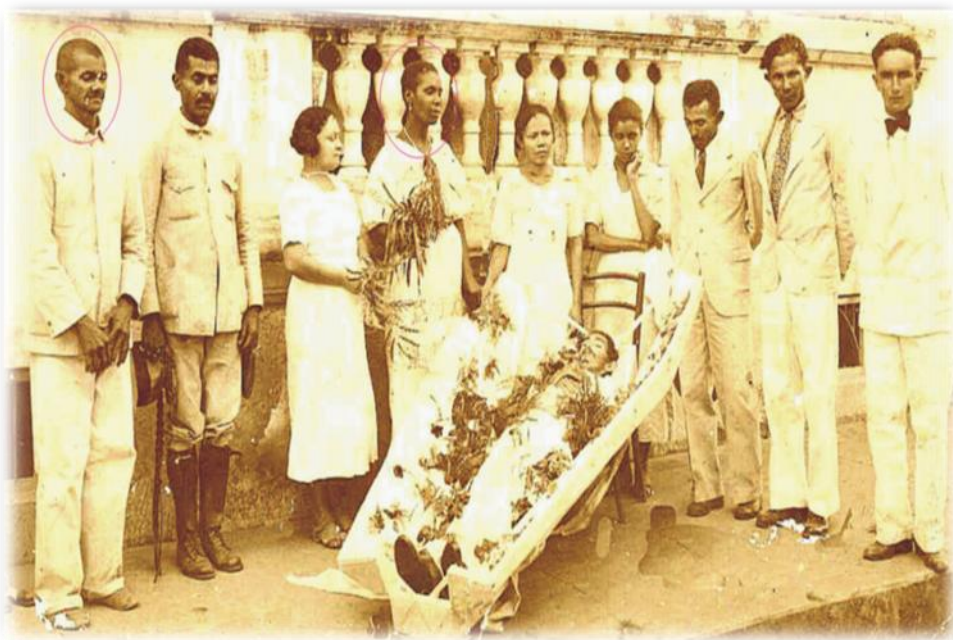


Figura 25 - Raimundo Silva e Esperança Rita da Silva

Fonte: Manoel Euclides da Silva/Seu Nozinho.²⁰⁷

Conforme depoimentos obtidos, já em 1911, Esperança Rita da Silva e Irineu dos Santos atendiam pessoas com problemas de saúde física, psíquica, emocional e espiritual, que os procuravam em busca de auxílio porque eles eram conhecidos e reconhecidos como competentes na arte de curar com ervas, orações e aconselhamento. Quase todos os tratamentos indicados eram inspirados por entidades sobrenaturais que

²⁰⁷ Manoel Euclides da Silva, conhecido como *Seu Nozinho* é filho adotivo de Raimundo Silva e Esperança Rita da Silva, tendo sido formalmente registrado pelo casal como filho, conforme atesta os seus documentos pessoais, que podem ser lidos nos anexos.

os instruíam sobre o que eles deveriam dizer ou fazer. As instruções oferecidas pelas entidades aos sacerdotes ocorriam durante sonhos, visões, ou por meio de mensagens que lhes eram transmitidas por elas com a intermediação dos auxiliares de culto. Algumas vezes os consulentes eram orientados a respeito do preparo dos remédios ou recebiam aconselhamentos durante transe de incorporação e de possessão dos sacerdotes; outras vezes os remédios indicados para o tratamento dos transtornos físicos e mentais eram preparados por determinadas entidades sobrenaturais que *arriavam*²⁰⁸ nas suas *coroas*²⁰⁹ durante as consultas. Entretanto, nas *sessões de cura* que ocorriam nas suas residências não era comum que Esperança Rita da Silva ou Irineu dos Santos entrasse em transe de possessão ou de incorporação. O atendimento realizado em estado de transe em geral ocorria no terreiro, mas apenas em circunstâncias excepcionais, pois eles diziam que as entidades iam ao mesmo para *brincar* (se divertir) e não para *trabalhar*.

De acordo com as fontes orais, Irineu dos Santos e Esperança Rita da Silva costumavam acolher nas suas próprias residências maranhenses ou outros migrantes que chegavam a Porto Velho para trabalhar, mesmo se chegassem doentes e desempregados. Assim, em pouco tempo foram se agregando à família pessoas que recorriam a ela em busca de auxílio espiritual e material. Conforme os depoimentos de descendentes, amigos e conhecidos, isto era a *missão de caridade* dos dois. Em razão dessa atitude, não só aqueles acolhidos por caridade, como outros habitantes da vizinhança passaram a chamá-los de forma carinhosa e respeitosa de *padrinho* e de *madrinha* ou de *compadre e comadre*. Irineu dos Santos e Esperança Rita da Silva conquistaram a confiança e a simpatia da gente simples que vivia na localidade, os quais passaram a adotá-los como padrinho e madrinha de casamentos e de batizados.

Os informantes foram unânimes em afirmar que diversos indivíduos socorridos pelos dois primos, ou que foram apadrinhados por eles, receberam autorização para construir seus *tapiris* no terreno onde eles residiam. Deste modo, em torno da residência onde moravam Irineu dos Santos, Esperança Rita da Silva e o seu esposo Raimundo Silva, formou-se um núcleo populacional constituído de parentes consangüíneos e sagrado, amigos e compadres que se reuniam regularmente para rezar e dançar ao som dos tambores. Esse grupo deu origem à primeira comunidade de terreiro de Porto Velho e esta, por sua vez, deu origem ao Bairro Mocambo, onde o terreiro permaneceu até o ano de 1942(?) quando foi transferido para outro sítio, onde o mesmo também deu origem a um novo bairro.

²⁰⁸ Arriar – Expressão usada entre os membros da *Irmandade de Santa Bárbara* para designar o momento em que o *médium* entra em estado de possessão durante rituais nos quais as entidades sobrenaturais são invocadas. Também usam a mesma expressão para falar das oferendas que serão depositadas em algum lugar para as entidades por eles cultuadas.

²⁰⁹ Coroa – Significa cabeça. Quando comentam que um *médium tem uma coroa bonita*, querem dizer que ele recebe várias entidades sobrenaturais e que estas são bastante poderosas. Ou que o *médium* recebe uma só entidade, mas é respeitado quando a mesma, além de ser poderosa é incomum, ou seja, quando ela é incorporada por poucos *médiuns*, fato que o torna um *privilegiado*.

2.2.2.-Terreiro e Cidade: uma relação de atração e repulsa

Nos primeiros anos da década de 1940 o Território Federal do Guaporé (Rondônia) passou por importantes transformações políticas, econômicas e sociais decorrentes dos efeitos da Segunda Guerra Mundial. Nessa época adveio o processo histórico conhecido como *Segundo Ciclo da Borracha* (1942-1945), o qual foi marcado por um importante surto migratório. O Recreio de Yemanjá sofreu os impactos decorrentes deste novo ciclo econômico e migratório, conforme veremos a seguir.

A chegada de novos migrantes a Porto Velho provocou crescimento populacional e aproximou o centro urbano da periferia. Em decorrência a Prefeitura Municipal iniciou um projeto de urbanização e pavimentação que incluiu a área onde funcionava o Recreio de Yemanjá. Com as novas migrações e as reformas urbanas surgiram bares e pensões no Bairro Mocambo. Esse bairro atraiu os novos habitantes da cidade, por estar situado próximo ao espaço urbano chamado de *Centro* (área a partir da qual o município se desenvolveu), onde muitos se estabeleceram.

De acordo com as fontes orais, no início dos anos 1940 Esperança Rita da Silva mudou-se do Bairro Mocambo, passando a residir um pouco acima do Bairro Favela. O primo dela, Irineu dos Santos mudou-se também para as proximidades da residência dela. Pouco tempo depois, provavelmente em 1942, ele transferiu o *Recreio de Yemanjá* para o mesmo lugar no qual havia fixado a sua nova residência.

Existem várias versões apresentadas pelos afiliados mais idosos da *Irmandade de Santa Bárbara* para explicar a mudança de endereço do *Recreio de Yemanjá*. Primeira: O terreiro mudou de localização depois que os *irmãos*²¹⁰ velaram uma *médium*²¹¹ dentro do *Barracão*, o fato teria desgostado Esperança Rita da Silva, que não quis mais realizar rituais no local.²¹² Segunda: a Prefeitura Municipal de Porto Velho iniciou um projeto de pavimentação da cidade que incluiu o Bairro Mocambo e, após ela haver traçado e aberto as ruas deste bairro, Irineu dos Santos *cismou* do fato de ser necessário *atravessar* a que dava acesso ao *Barracão* (tal rua iniciava antes do Cemitério dos Inocentes e passava ao lado do mesmo). De acordo com alguns informantes, entre eles Raimundo Nonato da Silva/Seu Dico, este foi o motivo pelo qual Irineu dos Santos tomou a decisão de transferi-lo para o sítio onde residia Esperança Rita da Silva. Terceira: O barulho dos tambores provocava queixas dos vizinhos e moradores de outros bairros da cidade situados próximos ao Mocambo, o que causava constrangimentos aos dirigentes do *Recreio de Yemanjá*, que resolveram mudá-lo para outro endereço, mais afastado da zona urbana, porém não muito distante da cidade. Quarta: A idade avançada de Esperança Rita da Silva levava-a a não ter a mesma

²¹⁰ *Irmãos* – a denominação é usada para designar os membros associados à *Irmandade de Santa Bárbara* e aos iniciados no *Barracão de Santa Bárbara*.

²¹¹ Adepto das religiões afro-brasileiras.

²¹² Comenta-se que no passado os *chefes dos médiuns* costumavam castigá-los severamente. Fala-se que em alguns casos, dependendo da falta que os mesmos tivessem cometido, eles podiam até mesmo matá-los. Ouvimos relatos de pelo menos dois casos de *filho-de-santo* do *Recreio de Yemanjá* que teriam sido mortos dentro do *Barracão*, durante os rituais.

disposição de vencer a distância que separava o *Barracão* da sua moradia, sendo conveniente transferi-lo para as proximidades da sua residência.²¹³



Figura 25B - Esperança Rita da Silva sendo atendida por um filho de santo do Barracão de Santa Bárbara. Período provável da foto: início dos anos 1970.

Fonte: Maria Pereira Pinto/Maria Estrela.

Com a mudança de endereço, alguns membros da *Irmandade de Santa Bárbara* que eram filiados ao *Recreio de Yemanjá*, adquiriram lotes nas proximidades do terreiro ou, a exemplo do que ocorreu no Bairro Mocambo, ergueram seus tapiris na propriedade de Esperança Rita da Silva; ela própria mandou construir alguns para receber os seus *filhos-de-terreiro* e pessoas que vinham das barrancas dos rios e dos seringais em busca dos seus conhecimentos mágico-religiosos e de curandeira. Alguns dos novos migrantes foram residir nos tapiris erguidos na propriedade dela ou em

²¹³ Quando houve a mudança de endereço do barracão, Esperança Rita da Silva, provavelmente, teria 54 anos de idade.

terrenos situados próximos à mesma. O agrupamento de pessoas nesse sítio originou uma nova comunidade urbana a qual veio a se chamar de *Santa Bárbara* por motivos que iremos explicar quando discutirmos sobre as relações da comunidade do terreiro com a Igreja Católica.²¹⁴ O endereço onde o terreiro esteve estabelecido atualmente se chama de Rua Joaquim Nabuco e a sua localização exata era situada no cruzamento desta com a Av. Almirante Barroso, sentido Bairro Areal.



Figura 26 - Bairro Santa Bárbara

Fonte: *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 fev. 1989. Seção Cidade.

Os informantes comentam que *toda a* Irmandade participou da construção do novo *Barracão*. Consta no Boletim Nº.1 da *Irmandade de Santa Bárbara*, 2.^a parte, as seguintes informações sobre a direção da Irmandade e a construção e direção do novo *Barracão*:

[...].

Fundação do 2.º terreiro:

Esperança Rita da Silva 1.^a Presidente.

Irineu dos Santo. 2.º Presidente.

Manoel Rodrigues 1.º Secretário.

Joventino. 1.º Fiscal.

José Grande 2.º Fiscal

Associados e filhos fundadores.

Babalaou Esperança Rita da Silva.

Babalaou Irineu dos Santos

²¹⁴ Santa Bárbara é o nome do bairro que se formou em torno do terreiro, ele foi mantido pela Prefeitura Municipal até o presente. Esse bairro compõe a zona urbana da cidade denominada genericamente de *Centro*, por estar localizada na área a partir da qual o município se desenvolveu.

Mãe pequena Mercedes [...].²¹⁵

O terreiro de Santa Bárbara foi transferido no para o bairro do Km 1 um O terreiro de Santa Barbara ano..... [trecho do texto corroído] Babaloricha Esperança Rita da Silva, Babalou Irineu dos Santo pai[trecho do texto corroído]”. Pequeno Timoteio Trajano da Costa Mãe pequena dona Francisca..... [trecho do texto corroído]. a mãe pequena desligou-se do terreiro de Santa Barbara e fundou o [trecho do texto corroído]. de São Benedito junto com Sr. Benedito..... [trecho do texto corroído].

Em 1946 Irineu dos Santos, um dos dirigentes e fundadores da Irmandade de Santa Bárbara e, também, do Recreio de Yemanjá, veio a óbito. Os informantes afirmam que antes de falecer ele deixou Albertino Barbosa da Silva como o seu sucessor à frente do *Recreio de Yemanjá* e que coube a Esperança Rita da Silva mandar chamá-lo no seringal Mamoal, onde ele residia, para retornar a Porto Velho e assumir o cargo de dirigente do terreiro. No ínterim, sucedeu uma profunda crise sucessória, agravada por conflitos desencadeados pela Igreja Católica contra a Irmandade Beneficente de Santa Bárbara, e que culminou em 1947 quando Dom João Batista Costa, Bispo Prelado de Porto Velho, a desfez e mandou fechar a Capela. Estes dois acontecimentos (morte de Irineu dos Santos e fechamento da Capela de Santa Barbara) abalaram profundamente a comunidade de culto e tiveram desdobramentos que geraram mudanças importantes na estrutura física e ritual do Recreio de Yemanjá - e também na organização do grupo que formava a Irmandade de Santa Bárbara - conforme explicamos anteriormente e seguiremos explicando nos próximos itens.

Mas os problemas da Irmandade do terreiro não pararam nas dissensões com a Igreja Católica. A crise de sucessão após o falecimento de Irineu dos Santos atravessou o ano de 1946, prosseguindo até o ano de 1947. Qual a razão dessa crise e como ela afetou a comunidade de culto? É o que iremos responder no próximo item.

2.2.3. Crises Sucessórias no Recreio de Yemanjá

Em 1946, aos 25 anos de idade, o seringueiro Albertino Barbosa da Silva (que se tornou Albertino Barbosa dos Santos Toríbio²¹⁶ depois de haver acrescentado ao seu sobrenome o da mãe), natural de Humaitá, no Amazonas, foi comunicado por Esperança

Rita da Silva de que seria investido no cargo de *Pai-de-Terreiro* do barracão pertencido a Irineu dos Santos.

²¹⁵ Não foi possível ler os demais nomes constantes na lista, pois o documento original encontra-se parcialmente destruído, conforme se pode observar através de cópia do documento original constante nos Anexos.

²¹⁶ Nos registros do livro de ata da *Irmandade de Santa Bárbara*, do ano de 1947 consta que o nome do Sr. Albertino era Albertino Barbosa da Silva; no jornal A Tribuna, do dia 12 de janeiro de 1977, em sua edição n.º 289, onde o nome do mesmo está citado, consta Albertino dos Santos Toríbio; alguns informantes mencionaram o nome Albertino dos Santos Barbosa e outros Albertino Toríbio dos Santos. O atual dirigente do barracão, Beto (Manoel Roberto) e um *médium* antigo do terreiro, conhecido como Seu Belo, que usufruíram da amizade do Sr. Albertino, sendo seus amigos íntimos, nos disseram que ele fez a alteração do nome para preservar a memória da sua mãe.

¹²⁸ Surras.



Figura 27 – Albertino Barbosa da Silva (ou dos Santos Toríbio)/Seu Albertino e Maria Pereira Pinto/Maria Estrela (±1974), dirigentes do Barracão de Santa Bárbara
Fonte: Maria Pereira Pinto.

Em 1947, poucos dias depois do encerramento do período de um ano de luto pela morte de Irineu dos Santos, Albertino Barbosa retornou do seringal Mamoal, onde trabalhava, para ser empossado no cargo de sacerdote durante a cerimônia de reabertura do terreiro. A respeito dessa sucessão, o pai-de-santo Francisco Chagas de França/*Seu França* comentou:

“Ele veio porque a Dona Esperança precisou dele, sendo parente ela achava que era mais seguro; ele era primo bem de longe, mais era parente. Então ela chamou ele prá cá. Daqui ele entrou como pai-pequeno. Ele era mina-caboclo, ele tinha poucas obrigações de candomblé; ele pertencia mais a mina, porque aqui ele não pode – por mais que ele quisesse, mais não podia, porque estava dentro da administração da velha e a velha puxava a mina e ele manteve até na hora da morte dele. Ele levava no mesmo ritual, Seu Albertino Lopes. Ele não mudou nada. Coisas que não tinham um para fazer, ele mesmo fazia no lugar daquele, ele não deixou de cumprir, porque ele substituiu o seu Irineu, ele já era pai-pequeno. Quando Seu Irineu morreu ele substituiu Seu Irineu.”²¹⁷

Esse depoimento nos informa que Albertino Barbosa, de alguma forma, era o *pai-pequeno* do terreiro que foi dirigido por Irineu dos Santos; que ele gostava da *Linha de Caboclo*, mas sabia que tinha que dar continuidade à *Linha Mina*, linha principal da tradição religiosa do terreiro, seguida tanto por Irineu dos Santos quanto por Esperança Rita da Silva. De acordo com os informantes, Albertino Barbosa manteve a tradição religiosa implantada por Irineu dos Santos e Esperança Rita da Silva, tendo se esforçado por mantê-la “*do jeitinho que ele recebeu*”. Obviamente isto não foi fácil. E não

²¹⁷ Francisco Chagas de França. Porto Velho, 27 de maio de 1999.

somente porque a sua personalidade imprimia uma nova marca à administração daquele terreiro, mas também porque as transformações e mudanças pelas quais passavam a sociedade de Porto Velho iriam tocar de perto a estrutura ritual do terreiro e o comportamento dos seus membros e frequentadores, conforme já mencionamos e que teremos oportunidade de demonstrar no decorrer deste trabalho.

Em 26 de janeiro de 1947, Albertino Barbosa foi empossado no cargo de Diretor da *Irmandade de Santa Bárbara* e assumiu o cargo de dirigente do *Recreio de Yemanjá* com muitas festas. Eis o que disse o pai-de-santo Valdelírio Lâmega Borgea/*Seu Valdelírio* em uma de suas entrevistas:

“Quando ele chegou foi feita uma festa para ele assumir. Foi feito uma festa. Roupas bonitas e coisas. Foi uma festa muito grande, todo mundo aplaudindo. Em 47, mais ou menos, porquê em 46 o velho morreu.”²¹⁸

Embora tenha sido recepcionado com as honrarias de um dignitário, Albertino Barbosa sofreu rejeições. Em vistas disto, Esperança Rita da Silva teve que dirigir a *Irmandade* com firmeza para dirimir as oposições e disputas internas, contornando a crise sucessória que ocorreu com a indicação dele para o cargo de maior prestígio dentro do terreiro. A história dessa crise sucessória é mencionada por todos os membros e ex-membros do *Barracão de Santa Bárbara*. A respeito dela registramos, entre outras, as seguintes declarações de Raimundo Nonato da Silva/*Seu Dico* e de Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto*:

“A Irmandade não queria, porque ele era muito novo. Elas que diziam que ele iria cantar [assediar] elas, mais graças a Deus ele nunca fez isso. Ele era muito bom, mas aquelas velhas antigas: - Ah, mais ele é muito novo! Você sabe como é quando uma pessoa vai dirigir uma coisa. Tem muita gente que é contra, mais tem outras que não são. Mais graças a Deus ele cumpriu a missão dele até quando morreu.”²¹⁹

E ele assumiu o terreiro. Eu não lembro o ano que ele assumiu, mas ele sofreu muito, muito, muito, muito, porque ele era novo e as pessoas tudo era de idade (...) e... ele sofreu muita perseguição, sabe? Assim, por as pessoas não aceitarem, porque ele era novo, então não ia receber ordem de moleque, disso, aquilo, porque ele era vagabundo, sabe? Um vagabundo, que não sabia, que não... Elas achavam, porque tavam há mais tempo lá dentro, sabiam mais do que ele, entendeu? Mas graças a Deus ele foi muito forte e superou tudo.”²²⁰

Não era apenas pelo fato de ser jovem que Albertino Barbosa era rejeitado por muitos dos que faziam parte da *Irmandade de Santa Bárbara*, o fato de ele ser homossexual pesava, pois havia muitos preconceitos àquela época. Alguns homens que faziam parte do grupo temiam ter a sua virilidade questionada se fossem dirigidos por outro que não exercia o seu papel de *macho*. Além disso, para a maior parte dos membros da *Irmandade de Santa Bárbara*, educados de acordo com os princípios da moralidade cristã, a homossexualidade, mais do que uma transgressão moral era um dos sete pecados capitais.

²¹⁸ Valdelírio Lâmega Borgea. Porto Velho, 28 de maio de 1999.

²¹⁹ Raimundo Nonato da Silva. Porto Velho, 23 de outubro de 1999.

²²⁰ Manoel Roberto Neto da Silva. Porto Velho, 19 de janeiro de 2000.

A essas razões somaram-se outras. Houve desavenças e disputas internas pelo poder, pois existia no grupo uma senhora chamada pelo codinome de *Chica Macaxeira*²²¹ (que era muito respeitada por causas das entidades espirituais com as quais incorporava e por suas habilidades mágico-religiosas), que não aceitou a indicação de Albertino Barbosa para o cargo de *pai-de-terreiro*. Essa senhora era *mãe-pequena* do *Recreio de Yemanjá*. Logo, a opinião dela era extremamente relevante, por ser a segunda pessoa mais importante na estrutura hierárquica do terreiro. Alguns informantes afirmaram que por ciúmes e inveja Chica Macaxeira tentou minar a autoridade de Esperança Rita da Silva e também desmoralizá-la junto ao grupo. Alguns afirmaram que isso já estaria ocorrendo tempos antes da nomeação de Albertino Barbosa para a chefia do terreiro. Vejamos o seguinte depoimento de Firmino Félix de Lima:²²²

[...] porque, uma dizia que o Velho Jurema, Joaquim da Costa Jurema, abaixava nela, outra dizia que não baixava nela, baixava era nela e ficava naquela confusão. Ficava naquela confusão, naquela confusão, até que terminô tirando uma. Tirando uma, aí depois tirou a outra, aí pronto, tirou a outra. Aí o terreiro de Santa Bárbara foi abaixando, foi abaixando e ficou em nada.²²³

O depoimento acima indica que havia conflitos de poder entre as duas sacerdotisas e que estes conflitos levavam-nas a levantarem suspeitas sobre as práticas religiosas uma da outra e também a tentar desmoralizar e difamar publicamente uma a outra. Conforme a memória oral, as rivalidades apenas teriam se agravado com a questão sucessória. Deste modo, no momento em que os membros da *Irmandade de Santa Bárbara* manifestaram insatisfação com a indicação de Albertino Barbosa para o posto de sacerdote, Chica Macaxeira teria se aproveitado da situação de instabilidade interna do terreiro, e da intolerância e preconceito das pessoas de dentro do grupo, para usurpar a Albertino Barbosa da Silva o direito de sucessão e assim, assumir o cargo de dirigente do terreiro no lugar de Irineu dos Santos. Houve uma grande crise político-administrativa dentro do terreiro e Esperança Rita da Silva teve que administrar com autoridade e firmeza a comunidade de culto, suprimindo conflitos e cumprindo as instruções de Irineu dos Santos sobre a questão sucessória. Abelardo Menezes da Silva/Seu Belo²²⁴ contou uma versão do que teria acontecido na época:

“Chica Macaxeira não se conformava por Dona Esperança ter formado e ter entregado a casa ao Seu Albertino; ela dizia que Santa Bárbara não era dominado por viado [homossexual]. Ela queria ser chefe do Barracão. Por direito era a mais velha, por direito a Dona Esperança tinha que entregar o Barracão à mais velha. (...) Quando Seu Albertino chegou ela foi e disse: _Vem meu filho, que o Mansidão [principal entidade incorporada por Irineu dos Santos] queria assim, assim, assim. Você é o único filho de

²²¹ Trata-se da sacerdotisa denominada Cecy Lopes Binttencourt.

²²² Firmino Félix de Lima nasceu no Rio Grande do Norte, em 11 de agosto de 1914. Migrou para a região amazônica no início dos anos 1940, onde trabalhou como seringueiro e comerciante. Aos 45 anos de idade incorporou a entidade *Príncipe das Garças Morenas* no Recreio de Yemanjá, onde foi *médium de baia* (quer dizer dançante) até a meados da década de 1980, quando decidiu abandonar o barracão.

²²³ Firmino Félix de Lima. Porto Velho, 28 de outubro de 1999.

²²⁴ Abelardo Menezes da Silva era sacerdote de seu próprio terreiro, situado no Bairro Esperança da Comunidade, e membro da *Irmandade de Santa Bárbara* desde 1962.

Mansidão, eu vou formar uma reunião e entregar a casa prá você. E quando ela fez a reunião no meio de tanta média antiga, as muitas médias diziam que não iriam ser dominada por viado. Ela disse que fez a reunião para entregar a casa e não para discutir a vida pessoal de ninguém. Aí, ela entregou a casa a ele. Ele dirigiu até na hora de morrer.^{225,,}

Sobrevieram muitas intrigas nesse período. Surgiram conversas de que Esperança Rita da Silva estava muito velha para o cargo e que não sabia o que estava fazendo ao confirmar Albertino Barbosa como sacerdote.²²⁶ Muitos membros do terreiro, pelo fato de não serem iniciados dentro da tradição mina-nagô, e por causa dos preceitos na linha sucessória, julgavam a mãe-pequena apta a assumir as funções diretivas. Primeiro porque ela era *irmã* mais velha (ou seja, a pessoa com mais tempo de iniciação no terreiro depois de Esperança Rita da Silva) e segundo, porque ela incorporava entidades de grande prestígio no Tambor de Mina (Toya Jarina, Jatapequara, Cabocla Braba, Príncipe Ricardino e outras).

A solução encontrada por Esperança Rita da Silva para resolver as querelas da sucessão, segundo alguns informantes, foi a seguinte: Chica Macaxeira tinha recebido um convite de um senhor chamado Benedito, um dos membros fundadores do *Recreio de Yemanjá*, para ajudá-lo a administrar uma *seara* em Vila Candelária, bairro situado próximo à localidade de Santo Antônio do Madeira, onde historicamente teve início a fundação da cidade de Porto Velho. O Sr. Benedito já estava com idade avançada e Chica Macaxeira ajudava-o nesta *seara*. Com o falecimento do Sr. Benedito e com os desentendimentos havidos entre ela e Esperança Rita da Silva por causa de Albertino Barbosa, ela pediu permissão a Esperança Rita da Silva para transferir a *seara* para dentro da cidade de Porto Velho, como condição para continuar administrando-a, pois não pretendia “ficar dentro do mato”. Alguns informantes afirmam que para resolver o conflito com Chica Macaxeira Esperança Rita da Silva teria aquiescido ao pedido. Sob a direção de Chica Macaxeira a *Seara de São Benedito* transformou-se no *Terreiro de Samburucú* também chamado de *Terreiro de São Benedito*.²²⁷

Ainda a respeito da fundação do Terreiro de São Benedito, o Boletim n.º 1 da *Irmandade de Santa Bárbara* informa que ele foi fundado por Chica Macaxeira e Seu Benedito; quanto ao cargo que era ocupado por Chica Macaxeira no *Recreio de Yemanjá*, o mesmo boletim, na quarta parte, informa: “*pelo motivo do afastamento da mãe pequena Dona Francisca... a filha Ogã doutrinadora de obrigação do terreiro Dona Maria Estrela assumiu o cargo de mãe pequena.*”

Como dissemos antes, após Albertino Barbosa receber o comando do *Recreio de Yemanjá* no lugar de Irineu dos Santos, muitos membros da *Irmandade de Santa Bárbara*, afastaram-se do terreiro. Alguns chegaram até romper formalmente os seus

²²⁵ Abelardo Menezes da Silva. Porto Velho, 31 de outubro de 1999.

²²⁶ Como é dito que Dona Esperança nasceu em 1888, ela teria 58 anos de idade no ano de 1946.

²²⁷ Para a obtenção de mais informações sobre este tema recomendamos a leitura do Capítulo II da dissertação de Marta Valéria de Lima (2001), *Mudanças e transformações das práticas rituais do Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho - Rondônia*.

vínculos com a *Sociedade Beneficente de Santa Bárbara*.²²⁸ E houve outros que passaram a freqüentar o Terreiro de Samburucú.²²⁹ Como também existiram os que optaram por autonomia religiosa e decidiram realizar as devoções exclusivamente em suas próprias *bancas de cura*. Todo esse processo foi desencadeado pelo temor que acometeu a muitos associados ao terreiro de serem moralmente desmoralizados e socialmente excluídos devido às questões relacionadas ao tema da homossexualidade, aos conflitos de opiniões acerca do que informava a tradição religiosa jeje-nagô sobre a chefia sacerdotal no Tambor de Mina, e aos conflitos com a Igreja Católica.

Comenta-se que pouco depois de Albertino Barbosa ter assumido o terreiro, Esperança Rita da Silva entregou-lhe todas as responsabilidades relativas à direção e à chefia do mesmo, e que ela também abdicou do cargo de Diretora da *Irmandade* assumindo esta função a senhora Nazaré Lebre, conhecida como Dona Nazarezinho do Oscar. Os informantes dizem que ela agiu desta maneira porque o terreiro havia sido fundado por Irineu dos Santos e que ele era o dono legal do mesmo, mas que o terreno onde o mesmo fora erguido pertencia a ela. Por isso, a chefia do *barracão* pertencia a Irineu dos Santos e a direção e o batismo dos filhos da casa cabiam a ela, Esperança Rita da Silva. Na visão dos informantes este teria sido o motivo pelo qual esta sacerdotisa se desincumbiu de suas atribuições no terreiro após a morte de Irineu dos Santos. O fato é que após dirimir os problemas sucessórios, ela deixou Porto Velho para residir em Belém, ao lado do esposo, Raimundo Silva e só retornou a esta cidade em 1961, quando já estava velha e doente. A partir de então ela ficou aos cuidados de Albertino Barbosa/Seu Albertino e de Maria Pereira Pinto/Maria Estrela (a sua sucessora à frente do terreiro durante a ausência e após a sua morte), e também da neta Amália.²³⁰ Desse período até a sua morte todos a tratavam *como se fosse uma criança*.

2.2.4.- Aspectos socioculturais e econômicos do Recreio de Yemanjá

A comunidade religiosa do Tambor de Mina de Rondônia se refere aos batuques festivos como uma brincadeira realizada pelas divindades junto aos homens. Chamam aos rituais com danças e toques de tambor e maracás de “*brinquedos de Santa Bárbara*”, pois segundo eles os deuses vão ao terreiro (incorporados pelos homens) “*para se divertir e não para trabalhar*”. Essa visão lúdica do sagrado se estendeu à cidade, que também passou a ver no terreiro um espaço de lazer e divertimentos. Até os anos 1990 o *Tambor de Santa Bárbara* (nome pelo qual ficaram conhecidos os batuques festivos realizados no terreiro) funcionava como importante pólo de atração para os que

²²⁸ No ano de 1947, a Irmandade Beneficente de Santa Bárbara tornou-se Sociedade Beneficente de Santa Bárbara. Nesse ano, conforme consta do Boletim n.º 1 desta associação, havia 54 sócios contribuintes.

²²⁹ Seara – De acordo com a definição do atual dirigente do *Barracão de Santa Bárbara*, Manoel Roberto Neto da Silva/Beto: “*a seara pode ser grande ou pode ser pequena, mas a seara é aquele local onde não tem toque de tambor e que é usado prá cura, prá trabalhos. (...) Um local usado prá trabalhos e que não tem toques de tambor. O guia vem, somente, prá trabalhar. Pro bem ou pro mal. Ele usa prá trabalhos. Ali é a seara deles, aonde tem o altar, tem tudo direitinho, tem tudo organizado, é uma seara*” (Porto Velho: 19/01/1999).

²³⁰ Amália é filha de Manoel Euclides da Silva, conhecido como Seu Nozinho, que é filho adotivo de Raimundo Silva e Esperança Rita da Silva. Vide foto dele e cópia de documento pessoal (Certidão de Reservista) em anexo.

andavam pela cidade à busca de entretenimento. Nilza Menezes (1999:16) afirma que a *Macumba* era vista como ritual exótico ou folclórico em Porto Velho e que pessoas que visitavam a cidade eram convidadas a ir ao terreiro para *ver a macumba*.

Por uma dessas incríveis ironias do destino, da década de 1940 até a de 1970, apesar de ter havido problemas sucessórios e perseguição por parte das igrejas católica e protestantes, e também por parte do Estado - através da Delegacia de Usos e Costumes, o terreiro com o seu *Barracão de Santa Bárbara* e *Recreio de Yemanjá* se transformou em um dos espaços sociais mais famosos e populares da cidade de Porto Velho, sendo freqüentado por pessoas de todas as camadas sociais. Embora, evidentemente, nem todas as pessoas que o freqüentaram fosse seus associados, como é o caso de Aluízio Pinheiro Ferreira;²³¹ Renato Clímaco Borralhos de Medeiros;²³² Ari Tupinambá Penna Pinheiro,²³³ e outros indivíduos que faziam parte da elite local.

Na década de 1940 o terreiro se firmou como espaço de diversão e de lazer. Com a reunião dos dois edifícios (salão de danças – no Barracão de Esperança Rita da Silva, e salão de reza – no Barracão que pertenceu a Irineu dos Santos) e com a transferência das atividades da Irmandade de Santa Bárbara para o terreiro, as quermesses que aconteciam confronte à Capela de Santa Bárbara passaram a serem montadas diante do terreiro. Com isso organizava-se uma importante rede de comércio informal conhecida como “*bancas*”, que atraía a população nos dias de batuque.

Pessoas idosas de Porto Velho falaram da importância lúdica do “*Tambor de Santa Bárbara*”, entre eles o *Soldado da Borracha* aposentado, Avelino Santana/*Seu Bahiano*, contando com a idade de 66 anos ao ser entrevistado, ele declarou:

[...] mas aqui em Rondônia, não tinha diversão, também, nenhuma! A diversão que tinha era os terreiro de Umbanda; boi-bumbá, aquelas coisas do Nordeste, que a gente vinha imigrando prá cá. Então, nós ia prá terreiro de Umbanda apreciar.²³⁴

A respeito do mesmo assunto, Leonardo Fernandes da Silva/*Seu Léo*, fiscal do Barracão de Santa Bárbara, aos 54 anos de idade quando foi entrevistado, comentou:

[...] a cidade era pequena demais, o que acontecia era lá. E outra coisa... Santa Bárbara era um dos eventos de Porto Velho, era um arraial bonito... Só tinha mesmo o arraial da Igreja Matriz – de Nossa Senhora de Nazaré e Nossa Senhora Auxiliadora, né? E Santa Bárbara... prá Santa Bárbara... era uma semana de festa, arraial, jogo. É, bonito, né? E todo mundo já ficava esperando, né?, levantar o mastro de Santa Bárbara. Já sabia que ia ter um festa bonita, né? E tinha prá onde o pessoal ir toda noite, porque naquele tempo não tinha. Era só cinema. Ninguém podia pagar. Quem podia... Não tinha televisão, quem tinha um rádio, né?, um rádio, era rico. Quem tinha uma geladeira, era rico. Rádio era... era uma novidade, aqui, nera? Luz, aqui, apagava onze horas da

²³¹ Foi militar e Superintendente da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, e também primeiro governador do antigo Território Federal do Guaporé (atual estado de Rondônia) de 1943 a 1946. Atuou politicamente no processo de nacionalização da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e na criação do Território Federal do Guaporé.

²³² Foi Médico e prefeito da cidade de Porto Velho de 1955 a 1956.

²³³ Foi médico da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, além de ter exercido diversas outras atividades. Escreveu e publicou alguns trabalhos sobre etnobotânica da Amazônia e folclore de Rondônia.

²³⁴ Avelino Santana/*Seu Baiano*. Porto Velho, 21 de junho de 1999.

noite, né? Quer dizer, a pessoa não tinha opção. Santa Bárbara passou a ser uma opção.²³⁵

A visão do *Barracão de Santa Bárbara* como espaço de entretenimento, também apareceu no relato do *pai-de-santo* Valdelírio Lâmega Borgia/*Seu Valdelírio*, quando ele nos informou sobre a sua primeira visita e incorporação no terreiro:

“Ah, logo na primeira vez eu fui... olhar! Eu era... eu acreditava que prá cá não tinha essas coisas. Só tinha lá no Maranhão. Aí quando cheguei lá, todo engravatado – eu mais o Durães!- (eu benzo o Padre Nosso, porque ele já morreu), fomos atrás de mulher! Ah, a gente novo, né?, nós tava com 22 dias viajando sem... Então, quando chegamo lá..., gente como diabo!, eu fui entrando, fui entrando... e a doutrina cantou lá: “salvar quem vem de fora [...]”, aí ficou de cara a cara, assim, comigo. Aí o finado Irineu chegou cara-cara comigo – ele tinha 2m e 7cm de altura – então ele vinha incorporado me salvar, né? Aí, Durães me cutucou e disse: _ É contigo. Eu disse: _ Comigo nada, rapaz, eu sei lá se existe esse negócio aqui! Aí ele mandou parar o toque, ele disse: - Eu queria lhe tratar como gente, você não quer, eu vou lhe tratar como bicho. Ele fez um gesto com a mão e com a espada que ele trazia na mão - a espada de madeira, que era o símbolo do guia.²³⁶ O símbolo do guia era essa espada. Eu só vi até aí, quando eu me acordei, já era 4 horas da madrugada, e eu estava todo melado de barro lá no terreiro [...]. Aí, eu me dei com eles lá. Os guia me tratou muito bem, eles me consideravam filho, também, irmão.²³⁷”

Assim, as *bancas* reforçavam o aspecto lúdico do terreiro e funcionavam como um chamariz extra à presença de pessoas da comunidade no terreiro, as quais de outra forma talvez não se dirigissem ao local. As *bancas* tiveram um papel importante na adesão de novos adeptos ao *Recreio de Yemanjá*, conforme consta do relato acima e de vários outros que deixamos de mencionar aqui. Vários membros da *Irmandade* recordaram que, no passado, diversas pessoas iam passear na frente do *Barracão*, no local onde ficavam as *bancas*; e que ali, depois de ouvirem o som dos tambores alguns acabavam *caindo*, ou seja, entravam em transe e, nesse estado, se dirigiam ao *Salão de Baía* do *Barracão* e participavam das danças dedicadas aos *encantados*. De acordo com os informantes mais idosos, era muito comum que alguns dentre estes findassem se associando à *Irmandade* após passarem por essa experiência.

As *bancas* também funcionaram como uma importante fonte de rendimentos econômicos para pessoas da comunidade do terreiro que viviam dos recursos que o comércio de bebidas, alimentos, e também a realização de jogos, geravam durante as festividades do terreiro. Esses comerciantes pagavam algumas pequenas taxas ao

²³⁵ Leonardo Fernandes da Silva/*Seu Léo*. Porto Velho, 15 de julho de 1999.

²³⁶ O símbolo de *Seu Mansidão* é uma espada confeccionada com madeira de maracatiara, a qual se encontra em poder de *Seu Nozinho*, filho adotivo de Esperança Rita da Silva, fazendo parte dos elementos que compõe o altar da sua seara, denominada de Seara de Umbanda Nossa Senhora da Conceição.

²³⁷ Valdelírio Lâmega Borgia/*Seu Valdelírio*. Porto Velho, 02 de junho de 1999.

terreiro, a título de utilização do espaço. E, desta forma eles contribuíam para a sua manutenção.²³⁸

As *bancas* ficavam montadas durante quase três meses no período em que ocorriam os *Festejos de Santa Bárbara*. Este se iniciava no dia 26 de novembro e se estendia até ao dia 20 de janeiro. Já durante *Mês Mariano*, o ciclo festivo começava no dia 1º. de maio e encerrava-se no dia 31 do mesmo mês. Além destas, havia outras festas com menor duração.²³⁹ Como ilustração do que foi dito sobre as atividades que aconteciam na parte externa do terreiro durante as festividades, vejamos as declarações da sacerdotisa Maria do Carmo Sampaio Pinto e da ferroviária aposentada e membro da Associação Amigos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, Maria Auxiliadora Lobo/Dona Auxiliadora:

1. *Tinha barraca. Muita barraca! Tinha até jogo de bicho, num sabe?, bicheiro que põe banca [...]. Era o que você quisesse. Andava por ali, era o que você quizesse, naquele arraial. Pois é. As festas tinha muita barraca, muita barraca mesmo!*²⁴⁰

2. *Fora as pessoas vendia bolo de macacheira, aluá, café, banana frita... Tinha aquelas bancas, de alguém que... – assim, como tem hoje esses quiosques, mas num era ... só assim: uma mesa com aquilo. Não era feito hoje, carrinho de lanche, não. Então, tinha muita coisa prá se vender lá fora, mas tudo particular. Fora da casa, do terreiro, sabe?*²⁴¹

Diversos *banqueiros* eram membros da *Irmandade* do terreiro que dependiam ou que reforçavam o orçamento doméstico com o comércio das bancas. Várias mulheres que montavam bancas ali exerciam outras funções econômicas na cidade de Porto Velho. Como por exemplo, as de lavadeira e prostituta.²⁴²

Banca e *tambor* tornaram-se essenciais para a estrutura organizacional do *Barracão*, na medida em que cooperavam para o sucesso um do outro, atraindo fregueses e adeptos, numa relação de permanente troca de bens econômicos e

²³⁸ De acordo com Manuel Roberto Neto da Silva/Beto, sacerdote do *Barracão de Santa Bárbara*, os *bicheiros* (pessoas que promoviam o *jogo dos bichos*) pagavam uma pequena taxa a título de contribuição. Os demais *banqueiros* colaboravam com o que podiam e quando podiam.

²³⁹ Vide calendário de atividades litúrgicas do terreiro nos anexos.

²⁴⁰ Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita. Porto Velho, 26 de maio de 1999.

²⁴¹ Maria Auxiliadora Lobo/Dona Auxiliadora. Porto Velho, 1º. de julho de 1999.

²⁴² Sobre essa participação das mulheres que viviam da prostituição e que faziam parte da *Irmandade de Santa Bárbara*, os informantes não eram claros ao tratar sobre o assunto. Apenas a Sr.^a Francisca Vital dos Santos, 86 anos de idade, membro da *Irmandade de Santa Bárbara*, foi explícita a este respeito. Ela declarou que durante o período em que o barracão funcionou no Bairro Mocambo, e também quando o mesmo era localizado na Rua Joaquim Nabuco, no Bairro Santa Bárbara, as mulheres da “maloca” (dos prostíbulos) o frequentava e faziam parte do mesmo como associadas da sua *Irmandade*. Teixeira (1994:50), que fez um estudo sobre a casa lembra que: “A localização do primeiro terreiro foi justamente no bairro Mocambo, ao lado do Cemitério dos Inocentes, uma região pobre, marginal, que fervilhava de vida devido à prostituição. Era um local de pobreza, meretrício e boêmia.” Já Nilza Menezes (1999), ao resgatar a história do Bairro Mocambo refere-se às mulheres que o habitavam ou que o frequentavam. Ela fala do local como um espaço de “orgia e de magia”.

simbólicos. Elas contribuía, inclusive, na mudança de papéis sociais de muitos dos que buscavam os atrativos e serviços prestados tanto por um como por outro.

Além disso, os recursos obtidos no comércio que se fazia à frente do *Barracão* impulsionavam o setor de trabalho informal praticado pelas populações de baixa renda da cidade de Porto Velho. Assim, o mesmo gerava algum recurso financeiro para o terreiro, como afirmamos anteriormente, e trabalho para pessoas que pertenciam ou não à sua *Irmandade*. A avó de Manuel Roberto Neto da Silva, sacerdote do Barracão de Santa Bárbara, *dona Cléia* e também Carmita Sampaio Pinto/*Dona Carmita*, a última sacerdotisa do Barracão de Santa Bárbara, foram algumas dessas pessoas que contribuíram na economia doméstica e para o sustento das suas famílias trabalhando nesse negócio.

O início da década de 1970 marca uma nova etapa na trajetória do Barracão e Irmandade de Santa Bárbara, uma etapa pontuada pelo crescimento urbano e declínio da importância social do terreiro, que será fechado e reaberto em novo endereço e se apresentará com mudanças na sua estrutura organizacional a partir daí, como se verá no próximo item.

2.3.- De *Recreio de Yemanjá* a *Barracão de Santa Bárbara*: um terreiro recomposto (1972-2011)

Na década de 1970, Porto Velho cresceu e o *Recreio de Yemanjá* voltou a fazer parte da zona urbana da cidade. O barulho dos tambores incomodava pessoas da vizinhança, que constantemente chamavam a polícia para fazê-los silenciar. Nessa época ocorreu um enorme crescimento populacional na região por causa das migrações promovidas pelo Governo Federal através dos Programas de Colonização da região, como consequência houve uma grande demanda por moradias à qual a oferta não atendia. Assim, os terrenos localizados na área comercial e suas imediações foram super valorizados e o local no qual se encontrava o *Recreio de Yemanjá*, situado neste momento no coração da cidade, parecia destoar da nova feição urbana que a cidade adquiriu. Devido à boa localização, houve várias ofertas de compra do terreno no qual o mesmo ficava situado. Conforme as fontes orais, o fato suscitou a ambição dos herdeiros legais de Esperança Rita da Silva, os filhos adotivos Maria Guilhermina da Silva/*Güita* e Manuel Euclides da Silva/*Seu Nozinho*. Ao falar sobre este tema, Raimundo Nonato da Silva/*Seu Dico*, membro mais idoso do Barracão de Santa Bárbara à época da realização da entrevista, nos explicou:

[...]. Foi o seguinte, o terreno era ali na Joaquim Nabuco, já estava uma perseguição porque o terreiro já estava no centro e quando o meu padrinho Albertino soube a história... a madrinha era contra, antes da madrinha Esperança morrer, a madrinha Esperança sempre dizia: Albertino, passa pro teu nome, nera? E ele sempre foi levando e ele nunca foi lá prá passá isso no nome dele, e quando ela morreu a filha dela, que já morreu também, a Güita, quando ele soube, ela já tinha vendido o terreno.²⁴³

²⁴³ Raimundo Nonato da Silva/*Seu Dico*. Porto Velho, 23 de outubro de 1999.

Ainda sobre as relações de vizinhança, Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto, pai-de-terreiro*²⁴⁴ do *Barracão de Santa Bárbara*, informou durante uma entrevista que nos concedeu em 19 de janeiro de 2000, que havia um vizinho do *Recreio de Yemanjá* chamado Godofredo, a quem o barulho dos tambores causava incomodo. Segundo ele, por diversas vezes esse vizinho criou problemas para o pessoal do terreiro, convocando a polícia para fazê-los parar de tocar os instrumentos musicais. Segundo o mesmo informante, certa ocasião tal vizinho chegou ao extremo de entrar no Barracão de arma em punho e atirando. Com esta atitude ele atingiu uma senhora da *Irmandade* que estava sentada entre as pessoas da assistência.

Diante dos acontecimentos, após o falecimento de Esperança Rita da Silva (que ocorreu em meados de 1972) os herdeiros legais inventariaram os seus bens vendendo a propriedade onde se encontrava o terreiro.²⁴⁵ A notícia da venda foi um tremendo choque para a *Irmandade*, cujos membros mais antigos até hoje não conseguem perdoar os “traidores”. Decorridas duas décadas após o episódio a história estava preservada na memória coletiva da comunidade e continuava sendo narrada com muita emoção, principalmente pelas pessoas que faziam parte do terreiro na ocasião, as quais constantemente a relembram e recontavam com um misto de comoção, ódio e raiva. Após o episódio, vários *médiuns* do *Barracão de Santa Bárbara* romperam com os filhos adotivos de Esperança Rita da Silva, muitos deles jamais voltaram a se relacionar com os mesmos, sendo importante ressaltar que por esta razão não foi possível chegar a um desses filhos, Güita, a quem foi imputada toda a culpa pelo ocorrido.²⁴⁶ Vejamos o

²⁴⁴ Termo usado pelos adeptos do Tambor de Mina de Rondônia ao se referir a sacerdote dessa religião.

²⁴⁵ Segundo o sociólogo Reginaldo Prandi (1991:172), é muito difícil que um terreiro consiga sobreviver ao fundador, sendo inevitável que haja uma luta sucessória após a morte de pai ou mãe-de-santo, pois nem sempre o critério de senioridade é suficiente para definir quem será o sucessor, além disso, Prandi refere-se a outras questões que interferem no destino dos terreiros: a situação jurídica dos mesmos, a propriedade legal do espólio mobiliário e imobiliário. A este respeito o autor afirma: “Em geral, as casas tendem a não sobreviver ao seu fundador, exceto em meia dúzia de casos, em que vários fatores confluíram no sentido de manter uma “*tradição*” publicamente atribuída ou reconhecida. Mas sempre haverá discordâncias, atritos, ruptura, e provável formação de novas casas pelos dissidentes que se afastam, etc. Desde que o candomblé é candomblé.”

²⁴⁶ Quando nós iniciamos o nosso trabalho de campo alguns membros da *Irmandade* fingiam que Güita não existia, nunca fazendo qualquer referência a ela, mesmo quando inquiridos. Outros diziam que não sabiam qual era o seu endereço, pois ela não residia em Porto Velho. Soubemos no mês de junho de 1999, durante a nossa primeira estadia em campo, por uma informante chamada Maria Auxiliadora Lobo (que nada tem a ver com a Irmandade, mas que foi conhecida de Güita na juventude) que a mesma residia num sítio fora da cidade de Porto Velho. Depois disso, já no mês de setembro do mesmo ano, quando da nossa segunda estadia em Porto Velho, para dar continuidade ao trabalho de campo a respeito da história do Barracão de Santa Bárbara, Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita nos informou que Güita falecera no início daquele mês. Nunca conseguimos nos aproximar de Amália (uma filha de Seu Nozinho que foi criada por Dona Esperança), pois nas duas ocasiões em que a encontramos – no velório de Dona Cléa (junho de 1999) e num ritual cigano (novembro de 1999) - não foi possível nos aproximarmos dela. Depois disso, por diversas vezes Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita tentou conversar com ela por telefone para tentar marcar um encontro entre nós, mas a linha telefônica estava sempre ocupada. Embora tenhamos

que nos disseram os sacerdotes dirigentes do Barracão de Santa Bárbara sobre o fato nos depoimentos que eles nos concederam:

1. [...] Olha, foi o seguinte: o Seu Albertino... - a mesma coisa que o Seu Albertino fez é o que eu tô fazendo – O seu Albertino nunca acreditou que a vovó Esperança fosse morrer, nunca foi aquela pessoa ambiciosa, num tinha ambição, o negócio dele era muito assim, a ambição dele era muito vaga. Eu não sei nem se ele tinha ambição na vida dele de alguma coisa, entendeu? Porque, se ele fosse ambicioso, ele teria passado era dois ou três terrenos ali na Joaquim Nabuco, que era da Irmandade, do Barracão, que ele era prá passar pro nome dele, que a vovó Esperança sempre dizia: - Albertino, vai lá e põe pro teu nome. Procure uma pessoa prá botar isso no teu nome!” Ele nunca foi, né? Aí, ela tinha dois filhos de criação - tinha não ... tinha, porque uma já morreu – a Güita e o Nozinho. Eles se juntaram, por trás dele, do Seu Albertino, pegaram a documentação, não sei como – ela tava com Amália, também, que foi uma que Seu Albertino, também, ajudou a criar, que Amália é neta de vovó Esperança - e, por trás do Seu Albertino, foi, e venderam... a área, do barracão. Então, quando Seu Albertino soube, já tava vendido e já o pessoal pedindo prá desocupar.²⁴⁷

2. Quando o meu padrinho Albertino soube, ele já tava na rua com tudo. Foi quando ele... um tambozeiro da casa, que é o Sabá, que exatamente a gente chama prá ele “Vira Bicho”. Tinha esse terreno, lá onde é madrinha Maria [Maria Pereira Pinto, chamada de Maria Estrela] agora, esse terreno era dele, aí ele foi e disse: - Seu Albertino, eu tenho um terreno, se o senhor quiser o senhor vai prá lá e o senhor monta seu barracão lá, e é seu, né? Aí, ele foi, ficou naquele terreno. Chegou lá, ele mandou fazer um quartinho assim, exatamente esse quartinho é de Seu Dorisinho,²⁴⁸ que até hoje a madrinha fala, que não pára ninguém, lá. Ele se socou no quartinho... Ele primeiro mandou fazer um quartinho, assim, e mandou fazer o Barracão. (...) Aí ele se mudou prá lá com a bagagem dele. Ele dormia sentado, numa cadeira de embalo, e aqui tudo, as bagagenzinha dele. Ele tinha a Raimunda²⁴⁹. A Raimunda ficou aqui, com o resto da bagagem, enquanto ajeitava lá, e ele foi prá lá, prá este quartinho e lá ele ficou. E quando foi arrumando o barracão ele foi mandando buscar o restante da bagagem, e lá ele ficou, neste barracão.²⁵⁰

conseguido entrar em contato com Seu Nozinho (pai de Amália), o mesmo sempre usava o artifício das incorporações para não conversarmos com ele sobre questões mais comprometedoras relativas à história da *Irmandade de Santa Bárbara*, por estas razões jamais obtivemos outras informações sobre os fatos relativos à venda desta propriedade.

²⁴⁷ Manoel Roberto Neto da Silva/Beto. Porto Velho, 19 de janeiro de 2000.

²⁴⁸ Seu Dorisinho era uma das entidades que o sacerdote Albertino Barbosa dos Santos Turíbio incorporava.

²⁴⁹ Raimunda era membro da *Irmandade de Santa Bárbara* e braço direito de Seu Albertino, ela residia em sua casa e o ajudava no serviço doméstico e no barracão, responsabilizando-se pela limpeza e pela cozinha. Seu Albertino depositava muita confiança nela. Conforme Dona Carmita: “prá onde ele ia, ela acompanhava” (Porto Velho: 19 de junho de 1999). Dona Raimunda já havia falecido quando realizamos a pesquisa sobre a história do Barracão de Santa Bárbara, mas naquela ocasião todos os membros da *Irmandade* se referiam a ela com carinho e muito respeito.

²⁵⁰ Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita. Porto Velho, 15 de julho de 1999.

Conclusão: Com a venda do terreno o Recreio de Yemanjá foi fechado e Albertino Barbosa da Silva viu-se constrangido a reabri-lo noutra local. Entre os anos de 1972 e 1973 o novo barracão foi construído numa área de ocupação recente chamada Nova Porto Velho.

2.3.1.- História do Barracão de Santa Bárbara (1975-2011)

Entre os anos de 1972 e 1974 ocorreram os episódios que narramos no item anterior. Durante este período Albertino Barbosa da Silva/*Seu Albertino* dedicou parte do seu tempo à construção de um novo terreiro. Em 1974 a construção do mesmo encontrava-se concluída e as funções religiosas plenamente restabelecidas.



Figura 28 - Barracão de Santa Bárbara²⁵¹

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa. Porto Velho, 23 de junho de 1999.

O novo terreiro ficava afastado do centro da cidade. Com essa mudança de localização desapareceram as bancas de alimentos e de jogos que funcionavam diante dele, pois o acesso ao novo sítio era mais difícil. A nova área tinha as mesmas características das anteriores, ficava na periferia da cidade e era ladeada de charcos. A Sra. Jovelina, uma moradora do bairro Nova Porto Velho, que ao ser entrevistada, residia na Rua Venezuela, número 829, havia 26 anos. A sua casa era próxima do local onde funcionou o terreiro. Ela nos contou como era o lugar na época em que ele foi transferido para lá:

[...]. Esse terreno aqui a gente comprou [refere-se ao terreno onde foi construída a sua residência], né?, aí não tinha rua, não tinha nada, era aqueles caminhozinho.

Aí, quando eles vieram prá aí, fizeram, né?, essa ruazinha, bem pequeninha, só prá quebrar o galho, né?, prá gente passá. O pessoal aí, de Santa Bárbara – como é que é o nome dele? Seu José, José Pinto, eu acho que é esse o nome – aí, eles fizeram e o pessoal ficou andando, né?, os carro passando aí, na frente das casa. Depois que a Prefeitura veio e fez a rua mesmo, botaram luz. Mas, na realidade, a primeira rua que fizeram aqui foi eles mesmo, né?, que fizeram essa... dali, até ali, no batuque. Prá lá, eu

²⁵¹ Este terreiro ficava localizado na Rua Venezuela e posteriormente foi transformado em Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa.

não me lembro não, se tinha rua, não. [...] eles botaram bastante cascalho, porque, era muito alagado, aqui.²⁵²

A sacerdotisa Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela*, nos contou que o seu esposo, Francisco Pereira Pinto, funcionário da Prefeitura Municipal de Porto Velho e proprietário de uma oficina mecânica (Oficina F.P. Pinto), obteve do prefeito a liberação de máquinas para abrir a rua que daria acesso ao terreiro. De acordo com a sua fala, seu esposo enviou os funcionários da sua própria oficina para manobrá-las, pois havia a preocupação de preparar o local para as comemorações anuais dedicadas a Santa Bárbara. Com a mudança, era necessário abrir a rua para dar passagem à procissão, já que o novo barracão seria aberto com os festejos que eram realizados em homenagem àquela santa, por ser ela a sua padroeira. Eis uma descrição de parte do ritual de reabertura, realizado no dia 26 de novembro de 1975:

[...]. Eles traziam muita coisa, flor, aquelas bacia de barro, assim. Era bonita, a procissão, né?, bem enfeitada. Bacia, flor, retrato, negócio de Santa Bárbara. Aquele pessoal vinha tudo com aquelas roupas que eles bailam, também. Foi isso mesmo, né? [questiona a irmã], também, aquele... Tudo que eles tinham dentro do batuque, eles trouxeram. Tudo que tem lá na casa de dona Maria [Maria Pereira Pinto] eles trouxeram. Aí, eles vieram tudo nessa procissão, eles vieram aí, prá casa de Dona Maria. Foi a primeira e a única, não fizeram mais, não.²⁵³

Esta foi, de fato, *a primeira e a única* vez que a procissão de Santa Bárbara aconteceu desta forma, pois o *Barracão* ficara pronto para os *Festejos de Santa Bárbara* e a Irmandade trazia os objetos rituais do terreiro da casa de Maria do Carmo Sampaio Pinto/*Dona Carmita*. Esses objetos tinham sido depositados ali pelo Sr. Albertino Barbosa depois que ele foi forçado a se retirar do *Barracão* da Rua Joaquim Nabuco. Essa procissão saiu da casa de Maria do Carmo Sampaio Pinto/*Dona Carmita*, no Bairro Santa Bárbara, passou pelo Terreiro de São Sebastião, no Bairro Nossa Senhora das Graças e, engrossada pelos *irmãos* do *Terreiro de São Sebastião*, dirigiu-se para o Bairro Nova Porto Velho, onde ficava o novo endereço do Barracão de Santa Bárbara.

Considerando que Esperança Rita da Silva não indicou a sua sucessora antes de falecer (como fez Irineu dos Santos), Albertino Barbosa da Silva/*Seu Albertino* convidou Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela*, para assumir com ele o comando do novo

²⁵² Jovelina Maria da Cruz e Silva. Porto Velho, 23 de junho de 1999. Jovelina Maria da Cruz e Silva estava com 49 anos quando a entrevistamos e residia há 26 anos na rua Venezuela, 829. Ela exercia a profissão de manicure e de faxineira e não participava do batuque. O terreiro de Maria Estrela – *Retiro de Santa Bárbara e Recreio de Yemanjá*, antigo *Barracão de Santa Bárbara* ficava localizado há apenas duas casas da sua, portanto, a mesma é vizinha do barracão de dona Maria Estrela. Na mesma entrevista a Sra. Jovelina comentou que Maria Estrela “*é mais organizada*” do que era Seu Albertino e que no tempo dele os vizinhos reclamavam por causa do barulho e também porque os “*caboclos*” faziam bagunça pela rua. E disse, também, que os vizinhos não participam do batuque e que às vezes eles “*olham de longe*”, o que pudemos confirmar durante os festejos dos quais participamos, tanto no interior do seu barracão quanto na sua residência (os *médiuns* da *Irmandade de Santa Bárbara*, algumas vezes fazem festejos à parte para comemorar a data em que incorporaram um determinado *guia* pela primeira vez).

²⁵³ Idem.

a pessoa mais indicada para assumir o cargo de *mãe-de-terreiro* porque era confiável, iniciada na tradição do terreiro e já fazia parte do seu corpo sacerdotal. Após estes episódios é que o terreiro foi formalizado com o nome pelo qual já era conhecido: *Barracão de Santa Bárbara*.



Figura 29 – Esperança Rita da Silva. Ao seu lado direito Maria Pereira Pinto/Maria Estrela e ao lado esquerdo Francisco F. Pinto. Atrás dela sobrinhos do casal.
Fonte: Maria Pereira Pinto/Maria Estrela.

Figura 30 – Albertina Barbosa da Silva. Ao seu lado direito Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita.
Fonte: Manoel Roberto Neto da Silva/Beto.

Por um ano Albertino Barbosa da Silva/*Albertino* e Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela* administraram o novo Barracão de Santa Bárbara. Depois deste período eles tiveram alguns desentendimentos que culminou em ruptura e fundação do Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa, por Maria Pereira Pinto. E como o prédio denominado de Barracão de Santa Bárbara foi construído com os recursos financeiros

de Maria Pereira Pinto e do seu esposo Francisco Pereira Pinto, Albertino Barbosa da Silva se mudou para um terreno que ficava confronte ao dela, e lá ele construiu um novo barracão onde reinaugurou o terreiro. Desse período até a sua morte ele dirigiu o terreiro sem uma consorte.

De 1975(?) até 1977(?), o Barracão de Santa Bárbara funcionou no Bairro Nova Porto Velho, na Rua Venezuela, quando teve que se mudar para outro endereço. Da mesma forma como aconteceu nas vezes anteriores, o motivo da mudança se deveu a projetos de pavimentação urbana da Prefeitura Municipal de Porto Velho e à abertura de ruas e canais no local onde o terreiro funcionava. O local escolhido por Albertino Barbosa para as novas instalações do terreiro ficava situado próximo à BR 364, sentido Porto Velho - Guajará Mirim. Em 1978, o Barracão de Santa Bárbara foi transferido para este novo local, onde o mesmo se encontra até os dias de hoje. Do mesmo modo que antes, a área escolhida era de parca povoação e a mudança de endereço produziu o fenômeno de influenciar na denominação da nova área e no nome das ruas. Assim, o local onde o terreiro funciona se chama popularmente Vila Tupi (Bairro Tupi), homenagem a uma das entidades que se manifestava no corpo de adeptos frequentadores do terreiro, e a rua na qual ele está situado se chama Ubirajara, também homenagem a uma entidade que era incorporada por membros do terreiro.



Figura 31 – Fachada do Barracão de Santa Bárbara
Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Vila Tupi. Porto Velho, 18 de junho de 2010.

Albertino Barbosa da Silva ou Albertino Barbosa dos Santos Toríbio/*Seu Albertino* morreu no dia 20 de julho de 1993, na residência de Maria do Carmo Sampaio Pinto/*Dona Carmita*, após ter sofrido três derrames. Ele tinha aproximadamente 73 anos de idade ao falecer, e deixou como sucessores na direção do terreiro: Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto*, conhecido como Beto, e a mesma Maria do Carmo Sampaio Pinto/*Dona Carmita*.



Figura 32– Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita e Manoel Roberto Neto da Silva. Sacerdotes dirigentes do Barracão de Santa Bárbara.

Foto: Gibasan.

Local: Universidade Fed. de Rondônia, Porto Velho, abril de 1999.

a) Manoel Roberto Neto da Silva/Beto

Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto* nasceu no dia 19 de janeiro de 1963, filho natural de Francisca Maria de Nazaré e Neudo Souza Serrão, é o mais velho entre seis irmãos. A sua avó, Cléia Pereira da Silva/*Dona Cléia*, foi *zeladora* da *Capela de Santa Bárbara* e membro do *Recreio de Yemanjá*, onde incorporava com a *Cabocla Juremeira* e com a *Cabocla de Arubá*. Na tradição religiosa do terreiro Manoel Roberto Neto da Silva é tido como filho de *Senhor Ogum* (um orixá de origem nagô), e incorpora as seguintes entidades: na Linha dos Orixás, *Ogum Beira-Mar*; na *Linha da Encantaria*, *Seu Légua* (*Manoel Légua Bogi-Buá*). Possui o segundo grau completo. É funcionário público, e trabalha no setor de contabilidade da sede local do INCRA. Antes dele se firmar neste último emprego, e ainda jovem, ele exerceu diversas atividades profissionais, dentre as quais: bancário, policial, comerciante, trocador de ônibus, vendedor de picolé, entre outras.

Criado pela avó materna (dona Cléia), Manoel Roberto cresceu em meio à magia e aos rituais do Barracão de Santa Bárbara. Ele assumiu a direção do mesmo em 1994. Quando isso ocorreu o terreiro atravessava um longo período de crise e de decrepitude, que ele não conseguiu reverter. Nas diversas ocasiões em que tivemos oportunidade de

conversar com a última dirigente do terreiro na linha sucessória feminina, Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita, ela mostrou-se preocupada com o destino que o *barracão* teria num futuro próximo, deixando transparecer que se sentia triste e desolada com o que julgava iria suceder em um futuro muito próximo: o desaparecimento do terreiro. Em uma dessas ocasiões ela nos disse: “[...] *tô vendo a hora do Barracão cá, e tudo acabar, e nós não poder fazer nada prá evitar que aconteça o pior.* Ela fez essa declaração há mais de dez anos atrás.”²⁵⁴ E apesar de ter sofrido muitos reveses o terreiro se manteve, conforme explanaremos adiante.

b) Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita

Maria do Carmo Sampaio Pinto, mais conhecida como Dona Carmita, foi a terceira dirigente do Barracão de Santa Bárbara em linha feminina, sendo a sucessora de Maria Pereira Pinto/Maria Estrela. Ela nasceu em Humaitá, no Amazonas, em 16 de julho de 1930 e faleceu em 29 de junho de 2008 na cidade de Porto Velho, Rondônia. Ela era filha biológica de Hermínio Francisco da Rocha e Joana Teixeira Sampaio. Casou e enviuvou duas vezes. Teve cinco filhos dos dois matrimônios. Coursou o primeiro grau menor (até a 4.^a série) e foi funcionária pública, havendo trabalhado como faxineira no Hospital de Base da cidade de Porto Velho.

Filha espiritual do orixá *Oxum*, de origem nagô, ela incorporava um *caboclo* da *Linha das Águas* chamado *Seu Cachoeira*, conhecido também como *Seu Manoel das Cachoeiras*, entidade espiritual que em vida teria residido na Cachoeira do Teotônio em um tempo desconhecido. De acordo com as suas próprias declarações, quando incorporou pela primeira vez já era adulta, contando a idade em mais ou menos 28 anos. Antes disso, conforme o seu próprio relato, antes de passar por essa experiência ia ao *barracão* “[...] *para ajudar a tirar reza, ajudar a enfeitar. Agora, brincando mesmo no terreiro, tem uns 43, 42 anos.*”²⁵⁵

A mãe consanguínea de Dona Carmita, Joana Teixeira Sampaio, também foi membro da *Irmandade de Santa Bárbara*. Quando fizemos a pesquisa sobre a história do Barracão (1999) ela era lembrada e citada por todos os informantes que nós entrevistamos porque incorporava uma entidade que foi largamente prestigiada dentro do *Recreio de Yemanjá: Seu Jureminha*, filho de *José Joaquim da Costa Jurema*, uma entidade apresentada como *Chefe de Linha da Jurema*.

O primeiro esposo de Maria do Carmo Sampaio/Dona Carmita se chamava Venceslau de Carvalho Matias, os pais dele faziam parte da *Irmandade de Santa Bárbara* e pertenceram ao *Recreio de Yemanjá* no tempo em que o mesmo funcionou no Bairro Mocambo. Ele foi *médium de baia*²⁵⁶ no *Recreio de Yemanjá* e incorporava uma entidade conhecida como *Seu Argemiro Grande do Codó*. Com este esposo Dona Carmita teve três filhos: Rubens, Nete (Orlandina da Rocha Matias) e Roberto. Destes três filhos, Orlandina da Rocha Matias/*Nete* é a única que pertence à *Irmandade de Santa Bárbara*, onde é *médium de baia* (ela incorpora na *Linha de Jurema* com “*Seu*

²⁵⁴ Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita. Porto Velho, 13 de maio de 1999.

²⁵⁵ Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita. Porto Velho, 26 de maio de 1999.

²⁵⁶ *Médium de Baia*, significa dançante, ou, pessoa que dança incorporada com entidades sobrenaturais.

Rompe Mato”). Após o falecimento de Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita foi ela quem assumiu as atribuições dessa sacerdotisa à frente do terreiro. Mas antes de suceder isso ela era a cozinheira e também *zeladora da Capela de Santa Bárbara*, cargo que tinha assumido após o falecimento de Cléia Pereira da Silva, a avó de Manoel Roberto Neto da Silva/Bet

O segundo esposo de Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita chamava-se Daniel Teodoro Pinto, ele não fazia parte da *Irmandade de Santa Bárbara*, mas frequentava o *barracão*, acompanhando Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita durante os rituais e ajudando naquilo que fosse necessário. Com este esposo Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita teve dois filhos, Neide e Nonato. Apesar de nenhum deles ter se associado à *Irmandade de Santa Bárbara*, costumam assistir aos seus rituais.

Além destes cinco filhos Dona Carmita criou dois sobrinhos que ficaram órfãos de mãe, a qual era sua irmã consanguínea. Estes sobrinhos se chamam Lailton e Wilson. Desses, apenas Lailton faz parte da *Irmandade de Santa Bárbara*, onde exerce o cargo de *ogã*²⁵⁷ *tambozeiro* e é *médium de baia*.

A morte de Maria do Carmo Sampaio Pinto causou um forte impacto no grupo de adeptos e de frequentadores do terreiro, muitos dos quais se mantinham vinculados ao mesmo por amor e amizade a ela.

3.- TAMBOR DE MINA, RECREIO DE YEMANJÁ E BARRACÃO DE SANTA BÁRBARA: DA CONSOLIDAÇÃO E EXPANSÃO À CRISE E DECADÊNCIA.

De acordo com as informações que foram apresentadas neste capítulo, até 1914 não havia em Porto Velho nenhum grupo organizado ou reconhecido como adeptos das religiões afro-brasileiras que formam o campo religioso da atualidade. Ao confrontarmos a documentação consultada com os depoimentos dos informantes, chegamos aos seguintes resultados hipotéticos sobre o surgimento do primeiro terreiro de Porto Velho:

1. Em 1914, quando a *Irmandade de Santa Bárbara* foi formada, não existia o edifício denominado *Barracão* no terreno onde funcionou o Recreio de Yemanjá. Porém, havia no local denominado Mocambo (onde esteve situado o Recreio de Yemanjá), um espaço sagrado dedicado aos santos e aos orixás. Portanto, o “terreiro”, enquanto unidade de culto, provavelmente já existiria em 1914, funcionando como *sessões de cura*.

2. É possível que com o crescimento da *Irmandade de Santa Bárbara* (após 1914) tenha surgido a necessidade de se construir um espaço mais apropriado do que aquele que era usado por Irineu dos Santos e por Esperança Rita da Silva, para abrigar a *Irmandade* e os visitantes nos dias festivos; assim como para realizar as danças rituais em local protegido do sol e da chuva. Deste modo, é provável que os dirigentes tenham

²⁵⁷ *Ogã* é uma categoria que tem um sentido muito amplo no *Barracão de Santa Bárbara*, ela é usada para designar várias funções que são exercidas por alguns membros da *Irmandade*. No caso específico do Lailton, este cargo lhe confere o direito de substituir o *pai-de-terreiro* na sua ausência.

levado a bom termo o projeto de ampliação do espaço no ano de 1917, construindo o edifício chamado *Barracão*, onde os maranhenses, paraenses e amazonenses adeptos do Tambor de Mina passaram a realizar as danças votivas aos voduns e orixás e que este espaço tenha sido denominado de *Recreio de Yemanjá*, caracterizando-se a partir daí a existência de um *terreiro* no local onde residiam os moradores do *Mocambo*.

3. A fundação do terreiro pelos meios legais, possivelmente, ocorreu na data citada no *Boletim da Irmandade*. Ou seja, no ano de 1925.

4. Ao falar a respeito do aparecimento das atividades religiosas lideradas por Esperança Rita da Silva, o *pai-de-santo* Francisco Chagas de França, com 66 anos de idade ao ser entrevistado, e filho de Luís Lopes de França, que foi *Secretário e Fiscal* da Primeira Diretoria da Irmandade de Santa Bárbara, mencionou: “[...] ela não tinha autorização, eles batiam assim como se fosse uma diversão, com a fé nos Orixás, mas era uma diversão. Não tinha, ainda, documento, nada.”²⁵⁸ Ou seja, a declaração do sacerdote Francisco das Chagas de França dá a entender que o terreiro funcionou *informalmente* por um certo período de tempo.

Pelos motivos que acabamos de expor, consideramos plausível a hipótese de 1917 ser tido como o ano da fundação do *Recreio de Yemanjá*, e os anos entre 1911-1917 o período de estruturação da comunidade de culto em torno da residência dos seus fundadores, Irineu dos Santos e Esperança Rita da Silva.

Os sacerdotes Irineu dos Santos e Esperança Rita da Silva foram pessoas respeitadas na região pelos seus conhecimentos mágico-religiosos. Habilidosos na arte da diplomacia, eles souberam fazer alianças políticas com as elites dominantes, bem como controlar e dirigir um grande número de adeptos, neófitos e simpatizantes da *Macumba*.²⁵⁹ As alianças da Irmandade do terreiro com as diversas instâncias de poder local (clericais, estatais e mercantis) foram estabelecidas e consolidadas por eles. Por mais de quatro décadas, esses sacerdotes governaram a mais importante instituição religiosa de cultos afro-brasileiros de Rondônia e, por mais de duas décadas, a Irmandade Católica mais importante da localidade de Porto Velho na primeira metade do século XX. Dentre os dois líderes destacou-se Esperança Rita da Silva, que se tornou figura emblemática das religiões afro-brasileiras na referida cidade. Esta sacerdotisa é lembrada até os dias de hoje como portadora de grande carisma e poder.²⁶⁰

Os informantes nos disseram que Esperança Rita da Silva foi proprietária de consideráveis bens fundiários e imobiliários em Porto Velho. Alguns afirmam que todas as terras do Bairro Mocambo teriam lhe pertencido, e que ela possuía uma quadra inteira na Rua Joaquim Nabuco (situada no Bairro Santa Bárbara), assim como que ela era proprietária de casas de aluguel. A este respeito é importante considerar que até os

²⁵⁸ Francisco das Chagas de França/*Seu França*. Porto Velho, 28/06/1999.

²⁵⁹ Macumba – expressão genérica usada em Porto Velho para designar os rituais de origem afro-brasileira.

²⁶⁰ Em 29 de junho de 2006 a Prefeitura de Porto Velho batizou a Maternidade Municipal de *Mãe Esperança*. A escolha do nome parece ter sido aleatória. Porém, muitos moradores da cidade e, principalmente adeptos das religiões afro-brasileiras consideram que o nome dado à mesma foi um gesto político de reconhecimento do trabalho social de Esperança Rita da Silva na comunidade, onde ela atuou como a primeira parteira da cidade e adotou muitas crianças órfãs.

anos 1970, a terra tinha muito pouco valor financeiro em Rondônia, e que o espaço no qual está situado o Bairro Mocambo constitui-se na menor divisão de área urbana da cidade de Porto Velho. Para que se tenha uma idéia, esse bairro é composto de apenas três ruas curtas e estreitas, conforme pode ser observado no mapa urbano da cidade de Porto Velho que se encontra nos anexos desta tese. Quanto às terras que Esperança Rita da Silva possuiu na Rua Joaquim Nabuco (mencionadas como sendo *uma quadra*, ou *vários terrenos*), elas foram adquiridas nos anos 1940 através de doação. Tais terras não passavam de dois lotes sem muito valor comercial, os quais apenas foram valorizados nos anos 1970, quando uma grande leva de migrantes chegou à cidade e, na sua necessidade de se estabelecerem, davam preferência aos bairros situados próximos ao centro comercial de Porto Velho.

Conforme mencionamos no decorrer deste capítulo, o primeiro terreiro de Porto Velho esteve situado em cinco diferentes endereços ao longo da sua existência, havendo sido construído e reconstruído em quatro bairros distintos. Ele funcionou nos bairros Mocambo (1917-1942) e Santa Bárbara (1942-1972), com o nome de *Recreio de Yemanjá*; depois disso, passou a funcionar nos bairros Nova Porto Velho (1974-19178) e Vila Tupi (de 1978 aos dias de hoje) com o nome *Barracão de Santa Bárbara*. Todos estes bairros situavam-se na área periférica do município de Porto Velho e eram formados por uma população de excluídos sociais. A Capela de Santa Bárbara quase sempre acompanhou esses percursos e trajetórias, onde algumas vezes ela se situou no interior ou no exterior do terreiro. Os adeptos do Tambor de Mina associados ao Recreio de Yemanjá e ao Barracão de Santa Bárbara foram pioneiros na ocupação dos bairros mencionados. Essa mesma população contribuiu para a expansão urbana da cidade, e as suas origens sociais e devoções religiosas às divindades indígenas e aos santos católicos ficaram registradas nos nomes dos bairros e ruas que eles povoaram: Mocambo, Santa Bárbara, Vila Tupi, Rua Ubirajara.

QUADRO VIII
LOCALIZAÇÃO DA CAPELA DE SANTA BÁRBARA,
RECREIO DE YEMANJÁ E BARRACÃO DE SANTA BÁRBARA – DESDE 1914

CAPELA DE SANTA BÁRBARA	1914 / ± 1928 – Bairro Mocambo
	± 1928 / ± 1947 – Bairro Favela
	± 1947 / ± 1972 – Bairro Santa Bárbara
	± 1972 / ± 1978 – Bairro Nova Porto Velho
	± 1978 / aos dias atuais – Bairro Tupi
RECREIO DE YEMANJÁ	± 1917 / ± 1942 – Bairro Mocambo
	± 1942 / ± 1972 – Bairro Santa Bárbara

BARRACÃO DE SANTA BÁRBARA	± 1972 / ± 1978 – Bairro Nova Porto Velho
	± 1978 / aos dias atuais – Bairro Tupi

Fonte: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001:199. Vol. 1

Os registros orais que foram realizados com membros e ex-membros do Barracão de Santa Bárbara informam (quando eles se referem ao funcionamento do terreiro durante as décadas de 1940 a 1970) que tanto em Porto Velho como em outros municípios houve um grande número de adeptos dos rituais afro-brasileiros filiados ao terreiro, os números indicados chegam próximo à casa de trezentas pessoas.

Na história do terreiro houve disputas internas pelo poder e rivalidades no processo sucessório. Eles culminaram com a ruptura ou o desligamento de pessoas importantes na estrutura hierárquica do terreiro. Também se desligaram dele pessoas que tiveram pouca visibilidade social na história das religiões afro-brasileiras de Porto Velho, e que, no entanto, foram expressivas para a história dos terreiros seguidores da tradição mina-nagô praticantes do Tambor de Mina e de outros modelos religiosos, como a Umbanda.

O desligamento de membros associados fragilizou o terreiro. Essa fragilização contribuiu para expandir novas comunidades de culto na cidade e também para o declínio do Tambor de Mina. Sendo a matriz religiosa desse modelo, o Recreio de Yemanjá e o terreiro dele derivado (Barracão de Santa Bárbara) agregava outros terreiros. Esses outros terreiros também foram afetados pelas crises sucessórias do terreiro matriz, haja vista que eles faziam parte de uma comunidade fragilizada por intrigas e rivalidades internas que atingiam a todos os associados (terreiros e indivíduos isolados). Isto significa que as rivalidades romperam os laços afetivos e de parentesco sagrado. Cada nova crise nas relações sociais internas provocava o afastamento de adeptos. Dentre os dissidentes alguns montavam seus próprios espaços de culto, que eram sucedidos ou antecidos de novos processos iniciáticos dentro e fora das linhagens das tradições religiosas do Tambor de Mina.

Tal situação favoreceu a penetração, a expansão e o fortalecimento de novos modelos de religiões de matrizes africanas e indígenas na cidade. Este foi o caso da Umbanda e do Candomblé, que atraiu um grande número de pessoas adeptas do Tambor de Mina, muitas das quais se converteram a estas tradições, ou cruzaram o Tambor de Mina com elas, após haverem passado por novos ritos de iniciação. Algumas dessas novas comunidades sincretizaram ainda mais o Tambor de Mina com outros modelos religiosos, ao ponto de invisibilizá-lo ao fundir, e também ao confundir, os seus elementos com os da Umbanda (trataremos sobre este processo no próximo capítulo).

Parte da estrutura organizacional do Recreio de Yemanjá sobreviveu ao decorrer dos anos e encontravam-se ainda presentes no Barracão de Santa Bárbara até o ano de

2011, quando o visitamos pela última vez em período de festividades dedicada a Santa Bárbara (26 de novembro). Até aquela ocasião estavam preservados os seguintes cargos e funções hierárquicas: *Avô e Avó do Terreiro*, título honorífico atribuído ao indivíduo mais idoso e com mais tempo de iniciação na comunidade de culto; *Mãe-de-terreiro*, pessoa responsável pela direção espiritual da comunidade de culto; *Pai-de-Terreiro*, pessoa responsável pela administração material do terreiro; *mãe-pequena*, auxiliar do pai e mãe-de-terreiro nas atividades religiosas e administrativas; *Madrinha e/ou Padrinho do Terreiro*, pessoa que coopera economicamente com a manutenção do terreiro; *Fiscal de Salão*, pessoa responsável pela coordenação das atividades religiosas, pela assistência material e espiritual dos filhos de terreiro e dos visitantes durante o cumprimento dos rituais; *Chefe dos Tambozeiros*, dirigente da orquestra do terreiro e responsável pelo *ritual das matas*; *Ogã doutrinador (a)*, responsável pela manutenção da disciplina interna: *Tambozeiros*, tocadores de tambor; *Zelador e Zeladora de Santo*, responsável pela limpeza e pela manutenção da ordem durante a realização dos rituais na Capela de Santa Bárbara; *filhos-de-terreiro*, todos os indivíduos iniciados no terreiro ou a ele associados.

Na última década do século XX, o Barracão de Santa Bárbara tinha um número reduzido de membros atuantes (estes não chegavam a vinte pessoas). Porém, os seus dirigentes mantinham uma extensa rede de ligações com pessoas que foram iniciadas na tradição mina-nagô pelos antigos dirigentes (Irineu dos Santos, Esperança Rita da Silva/Dona *Esperança* e Albertino Barbosa da Silva ou Albertino Barbosa dos Santos Toríbio/*Seu Albertino*), ou por dirigentes de outros terreiros que ali fizeram a sua iniciação religiosa, ou que tiveram naquele local as suas primeiras experiências de incorporação com as entidades dos cultos afro-brasileiros. Mas, nessa última década o terreiro se fragilizou ainda mais. E a sua liderança sacerdotal não tem apresentado os dons e as habilidades necessárias para aglutinar as pessoas em torno de si para se fortalecer e suplantando limitações e dificuldades com vistas à dinamização do terreiro.

Até o ano de 2007, embora o Barracão de Santa Bárbara não tivesse o mesmo brilho que teve noutros tempos, ainda preservava muitas atividades religiosas do passado, sendo realizados festejos em homenagem aos voduns, orixás, santos, caboclos e encantados. As festas apresentadas como as mais importantes dentre aquelas que continuavam sendo anualmente realizadas eram as dedicadas a *Santa Bárbara* (Iansã) e São Sebastião (Oxóssi, e Rei da Mata), que envolvem os seguintes rituais: *Levantamento do Mastro*, que é realizado no dia 26 de novembro; *Procissão de Santa Bárbara*, que também acontece no dia 26 de novembro; *Almoço de Santa Bárbara*, realizado no dia 4 de dezembro; *Derrubamento do Mastro de Santa Bárbara*, que ocorre no dia 20 de janeiro; e a *Procissão de São Sebastião*, que também é realizada no dia 20 de janeiro. Entretanto, após o falecimento da sacerdotisa Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita, que ocorreu em 2009, pela primeira vez na história do Tambor de Mina de Porto Velho esses festejos não foram realizados.

Entre 2008 e 2009, o terreiro esteve em período de luto por causa da morte daquela sacerdotisa (este é um preceito religioso do Tambor de Mina). E como este espaço religioso já vinha sofrendo um lento processo de declínio - várias pessoas dentre

aquelas que o frequentavam e que eram afiliadas a ele o faziam por afinidades pessoais e de parentesco consanguíneo com a sacerdotisa falecida – após a morte dela tal rede de relações, tecidas por vínculos de lealdade afetiva foi rompida. Nesse processo, apesar de haver restado o dirigente masculino (Manoel Roberto Neto da Silva/Beto) e de Orlandina da Rocha Matias/*Nete*, filha consanguínea de Dona Carmita, ter assumido os seus encargos durante as funções religiosas, o grupo se dispersou.

Em 2009/2010 Manuel Roberto Neto da Silva/Beto começou a se integrar aos movimentos políticos e sociais de organização dos terreiros e das comunidades afro-descendentes que se encontram em curso na cidade de Porto Velho através das ações da ACUNERAA - Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro-Amazônica. Porém, ele não deu prosseguir na participação aos mesmos. E por causa disso foi alvo de algumas críticas, pois alguns consideravam que esta traria benefícios para o terreiro e para ele próprio.

A participação de Manoel Roberto Neto da Silva/Belo nos movimentos de organização política dos adeptos das religiões afro-brasileiras, ainda que tenha sido efêmera, rompeu com um importante traço cultural da tradição do Tambor de Mina que se manifestava em Porto Velho há pelo menos 30 anos: o isolamento. Mas, por motivos pessoais o sacerdote retornou à posição anterior e se afastou. Na mesma época ele foi trabalhar no interior de Rondônia deixando de efetuar alguns rituais.

Além disso, no mesmo período a estrutura física do terreiro foi alterada por algumas reformas necessárias, mas que por falta de recursos foram interrompidas antes de serem concluídas. Essas reformas mantiveram o terreiro de portas fechadas por vários meses. Houve um momento no qual o terreiro até chegou a ser abandonado. Isso aconteceu após a cobertura do teto ter sido retirada para a troca do telhado. Nessa fase era impossível realizar os rituais por causa da exposição aos fortes sol e chuvas de Rondônia. Durante esse período as ervas sagradas cultivadas no terreiro morreram. Sujeira e destruição tomaram conta do conjunto arquitetônico por causa da falta de cuidados. Essa situação perdurou por vários meses e inviabilizou a realização das atividades religiosas, pois não havia ambiente para que os associados do terreiro se reunissem para desenvolver qualquer atividade.²⁶¹ Alguns meses depois, quando já se acreditava que o terreiro não voltaria a funcionar, a reforma foi concluída e o terreiro reaberto.

²⁶¹ Veja fotografias com imagens dessa situação nos anexos.



Figura 33 e 34 - Reforma e abandono do Barracão de Santa Bárbara.

Local: Vila Tupi, Porto Velho

FOTO 1: Nábila Rhaiana Pimentel, em 18 de agosto de 2009.

Foto 2: Marta Valéria de Lima, em 11 de setembro de 2010.



Em 26 de novembro de 2010, com uma bonita festa dedicada de 2010 e sob o olhar expectante e curioso de diversos adeptos e sacerdotes dos cultos afro-brasileiros de Porto Velho, aconteceu a reabertura do terreiro. Compareceram às celebrações festivas sacerdotes famosos e distintos da localidade. Isso ocorreu porque naquele ano havia circulado a informação de que durante a reabertura do Barracão de Santa Bárbara aconteceria um ritual de *saída de peji* (recinto interior e secreto do terreiro), sendo anunciado que o *filho de terreiro* que estaria encerrando os ritos de iniciação nos preceitos do Tambor de Mina era o próprio sacerdote Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto*, e que os ritos estariam sendo dirigidos por um importante líder religioso da tradição mina-jeje chamado de *Kitalamy*, muito conhecido no meio sacerdotal por sua competência religiosa. Esta seria a primeira vez em mais de quatro décadas que se faria um ritual de apresentação pública de um iniciado do Barracão de Santa Bárbara e conforme os preceitos da tradição do Tambor de Mina. Por isso havia tanto interesse dos sacerdotes de outros modelos religiosos em tomar parte nas cerimônias. Eles desejavam conhecer a forma de execução de uma *saída de santo* dentro dos preceitos desse modelo religioso. Portanto, a presença deles devia-se à *curiosidade*.

Entretanto, houve problemas durante as negociações com o sacerdote que iria efetuar os ritos iniciáticos do dirigente do Barracão de Santa Bárbara. E como eles não chegaram a um acordo, as cerimônias não se realizou.

Na festa seguinte, que era a de encerramento do ciclo ritual dedicado a Santa Bárbara (20 de janeiro de 2011) compareceu às celebrações apenas os associados ao terreiro e os visitantes costumeiros. Não havia nenhum sacerdote de outros terreiros presentes nas celebrações, à exceção dos que mantinham vínculos com o Barracão e que tradicionalmente participam das mesmas. O ritual foi realizado normalmente e não percebemos nenhuma alteração na fé ou devoção dos associados do terreiro. Estas aparentemente eram a mesma de antes dos episódios que foram narrados acima.

No entanto, muita esperança de renovação das práticas rituais e de reforço e fortalecimento da fé dos adeptos desse terreiro foram frustradas. Isso afetou profundamente o sacerdote dirigente, que julgava iria se fortalecer espiritualmente ao renovar os seus votos de fé. E que após isso seria mais respeitado socialmente pelos dirigentes de outros terreiros e seus afiliados, pois poderia se apresentar como um sacerdote *com feitura*. Mas como esse projeto abortou no meio do caminho, após o ciclo de *festejos grande* (de Santa Bárbara a São Sebastião) a comunidade religiosa entrou novamente em estado de letargia.

Em 2011 o sacerdote dirigente parecia estar bastante desanimado e a sua condição refletia entre os demais membros do grupo de culto. Nesse mesmo ano, durante a reedição do *Encontro dos Orixás de Rondônia*, promovido no mês de junho, Manoel Roberto Neto da Silva/Beto conheceu uma mãe de santo paraense que reside no Rio de Janeiro e que é iniciada dentro dos mesmos preceitos adotados no Barracão de Santa Bárbara. Ele se animou a iniciar negociações para tentar fazer com ela a renovação dos seu votos de consagração e novas iniciações nos preceitos do Tambor de Mina e da Mata, já que a tentativa anterior tinha malogrado. Por razões que desconhecemos, sucedeu que mais uma vez ele não conseguiu realizar este propósito. Nesse ano, por muito pouco os Festejos de Santa Bárbara não foram suspensos, pois o sacerdote havia perdido quase que completamente o interesse em efetuar os procedimentos para a sua realização.

Em agosto do mesmo ano o sacerdote foi acometido de grave problema de saúde e se internou em uma clínica situada fora de Rondônia. Ele se manteve enfermo e internado nos meses subsequentes. Devido a isso, pela segunda vez na história do Barracão o ciclo de ritos e festas dedicados a Santa Bárbara foi interrompido, gerando uma situação de suspensão e tensão, pois Manoel Roberto Neto da Silva/Beto não deu permissão a outros membros do grupo para dar prosseguimento às atividades rituais sem a sua presença. A sua atitude gerou desconforto entre os membros do grupo, os quais se viram impedidos de dar sequência às suas atividades devocionais e rituais no terreiro, que também lhes é deles. Resta saber se futuramente haverá ou não continuidade das atividades religiosas do terreiro, quer o sacerdote venha a se recuperar ou não. Até o momento não se conhece quais serão os seus destinos do terreiro. Ainda não é possível fazer assertivas seguras sobre o seu futuro ou sobre o destino dos adeptos remanescentes.

Quanto ao desenvolvimento do Tambor de Mina em Rondônia, analisando o campo religioso afro-brasileiro do município de Porto Velho percebemos que houve uma grande disseminação de elementos rituais típicos deste modelo religioso nos terreiros mais velhos - ou que estão associados aos moradores mais antigos da região, ou aos seus descendentes. Entretanto, o Barracão de Santa Bárbara pode ser considerado o último depositário da herança cultural africana de origem mina-nagô em sua forma mais preservada e também mais aproximada com os rituais de Tambor de Mina do Maranhão, local onde essa tradição religiosa surgiu.

A seguir iremos apresentar a história do ingresso e expansão do Candomblé em Rondônia.

CAPÍTULO V: O CANDOMBLÉ EM RONDÔNIA

UNIDADE 1. ORIGEM, RELAÇÕES HIERARQUICAS, PODER E PRESTÍGIO NO CANDOMBLÉ.

Candomblé é o nome que é dado a alguns cultos afro-brasileiros ligados às tradições culturais africanas. Na obra *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia*, Pierre Verger (1999:24) explicou que o Candomblé representa para os adeptos as tradições dos antepassados vindos de um país distante (na África). E que essas tradições são mantidas com tenacidade apesar dos preconceitos e do desprezo de que elas foram objeto. Preconceito e desprezo relacionado ao fato de ser esta uma religião de negros africanos escravizados e seus descendentes.

No *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, Olga Gundolle Cacciatore (1988:78), ofereceu a seguinte definição para este termo:

Local onde se realizam as cerimônias de certos cultos afro-brasileiros mais ligados às tradições africanas. Culto *afro-brasileiro que abrange as seguintes nações rituais: a) sudaneses – jeje (daomeanos), nagô (iorubá) – compreendendo os rituais keto, ijexá, nagô, oyó – e compostos; b) bantos – angola, congo e compostos; c) com influência indígena – candomblé de caboclo.*” A origem da palavra *Candomblé* é desconhecida, e o significado mais provável quer dizer “*lugar de dança*”. Este termo foi utilizado por Nina Rodrigues em 1900, com este sentido, quando ele escreveu: “*chamam de candomblés às grandes festas públicas do culto iorubano, qualquer que seja o motivo*” (Nina Rodrigues, 1900:109).

Há menos de cinco décadas atrás o Candomblé era uma religião desconhecida em Rondônia. Não havia terreiros de Candomblé. Tampouco havia *ialorixás* ou *babalorixás*, que são os termos iorubanos para designar os sacerdotes deste culto. Essa religião chegou a esse território em meados da década de 1960. Porto Velho foi a primeira localidade a possuir um espaço religioso destinado aos seus ritos e se tornou o principal centro de irradiação dos mesmos para outras localidades.

O Candomblé, em suas variantes jeje e queto, se estabeleceu em Rondônia na década de 1970, mesma década do seu desenvolvimento e expansão em São Paulo. Do mesmo modo que ocorreu durante o seu ingresso lá - o que aconteceu nesse mesmo período, quando ele chegou já deixara de ser “[...] uma religião de preservação de um patrimônio cultural negro, uma religião étnica, mas sim uma religião universal, isto é, aberta a todos, independente de cor, origem e extração social” (Prandi, 1991:20-21). Em

Rondônia, como em São Paulo, ele entrou em competição com outras religiões de caráter também universal: o Catolicismo, o Kardecismo, o Tambor de Mina, a Umbanda, o Santo Daime, a União do Vegetal e outras. Vale lembrar que Rondônia já era um espaço territorial que se caracterizava pela multiculturalidade¹ e, como se pode ver, com grande diversidade religiosa. Assim sendo, os aspectos enfatizados por Reginaldo Prandi para a cidade de São Paulo da década de 1970, já estavam presentes em Rondônia pelo menos desde a década de 1920/1930.

A diversidade religiosa que já havia faz pensar sobre as relações entre os diferentes segmentos do campo religioso rondoniense e aponta para o problema das rivalidades e disputas, ao qual o Candomblé não ficou imune, muito pelo contrário. Ele participou de combates, com perdas e ganhos, como será visto durante a exposição da sua história, ainda que não iremos discuti-la na sua relação com os campos religiosos que extrapolam ao do afro-brasileiro. A explanação que apresentaremos neste capítulo se restringirá ao estudo das relações internas desse campo religioso e às estratégias encetadas pelos representantes do Candomblé para nele se fixar e expandir os seus modelos.

Como em outros lugares da região Norte (Belém e Amazonas, por exemplo), a porta de entrada desse sistema religioso em Rondônia foi a Umbanda, a qual ele buscou modificar e de certo modo *reafricanizar*, conforme pudemos apreender nos depoimentos que coletamos.² Este fato já tinha sido observado por Marco Antonio Domingues Teixeira (1994:53) no início dos anos 1990, quando ele constatou:

[...] nos terreiros em geral, prevalece a busca de uma identidade legitimadora a partir dos princípios de purismo ligados ao africanismo. Nesse contexto, a Umbanda passa a ser vista, internamente, como uma “coisa híbrida, desprovida de legitimidade, ao passo que o candomblé é visto como fonte pura, de onde provém todas as outras correntes afros menos puras. Inúmeros Pais e Mães de santo buscaram a legitimação religiosa de si e suas casas, através da “feitura de santo”, permanecendo, após a feitura, a maioria delas, na prática das giras de umbanda.

O enunciado acima apresenta duas questões importantes. A primeira, o tema do *purismo* religioso. A segunda, a da conversão e retorno dos iniciados do Candomblé às *giras da Umbanda*.³ Tal enunciado também evidencia que essa religião alterou a vida

¹ No período de construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré havia mais de cinquenta nacionalidades representadas, conforme consta nos registros de óbito do Cemitério da Candelária, o que indica que já no início da constituição social da urbanização de Rondônia (Porto Velho) o lugar foi marcado por uma formação social já caracterizada pelo convívio com múltiplas formas de representações culturais, étnicas e fenotípicas. Além disso, havia gente de todas as regiões do país, o que significa que desde o princípio houve a convivência com as diversidades culturais do próprio país, também. Esse último traço foi reforçado em períodos subsequentes, como novos fluxos migratórios (décadas de 1940, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000).

² Sobre o papel da Umbanda no processo de inserção do Candomblé na região amazônica recomendamos a leitura dos seguintes autores: Silva (1976), Gabriel (1980), Furuya, (1994), Ferreti, M. (2001).

³ Ritual com danças e cantos, no qual os *filhos de santo* incorporam com entidades espirituais (caboclos, exus) e divindades africanas (inquices, orixás) e onde é comum se dançar em círculo.

comunitária dos adeptos das religiões afro-brasileiras e dos seus grupos de cultos, mudando substancialmente as suas relações sociais, percepções rituais e identidades. Estes são temas que iremos analisar de modo mais detalhado no decorrer deste capítulo, no qual pretendemos esclarecer algumas dúvidas: Como o Candomblé chegou até Rondônia? De que modo ele se constituiu? Quais são as suas características? Quais foram os seus principais agentes sociais? Como foi o processo da sua inserção social e da sua recepção? Houve conflitos? Quais foram os desafios para implantá-lo e desenvolvê-lo? Os desafios foram superados? De qual maneira?

As questões acima são desdobramentos da pergunta eixo da nossa pesquisa sobre a história das religiões afro-brasileiras em Rondônia, a saber: Como foi o ingresso e a expansão do Candomblé em Rondônia e quais foram os impactos do fenômeno da migração durante esse processo? Tais questões serão analisadas dando-se ênfase à relação mudança/tradição cultural e impasses da modernização na formação da religiosidade afro-brasileira local.

O objetivo deste capítulo é apresentar dados históricos sobre a inserção e o desenvolvimento do Candomblé em Rondônia. Para isso recorreremos às fontes orais, entrevistando sacerdotes da cidade de Porto Velho. Outro modo de abordar o tema foi buscar nas fontes impressas informações que apoiassem os relatos orais. Neste sentido, nos valem de notícias que foram publicadas em alguns periódicos locais: Alto Madeira e O Guaporé. Recorreremos ainda a fontes bibliográfica tanto local como nacional cujo tema é o Candomblé - ou que tem alguma relação com o mesmo - para fundamentar as nossas explicações.

Este capítulo está estruturado do seguinte modo: inicialmente é feita uma exposição geral sobre o Candomblé com o objetivo de contextualizá-lo. Em seguida apresentamos a história do Candomblé em Rondônia. Por se tratar de temas distintos e amplos, o capítulo foi dividido em duas partes. Na primeira foram inseridas algumas práticas sociais de líderes religiosos de Rondônia que foram influenciados pelo ambiente intelectual de discussão sobre a natureza das religiões afro-brasileiras e pela ideia de tradição. Na segunda consta uma exposição de dados fundamentalmente empíricos sobre a história da inserção do Candomblé em Rondônia, nela se discorre sobre os modelos de Candomblé que foram implantados e os desafios, conflitos e tensões relacionados.

UNIDADE I: ORIGEM, RELAÇÕES HIERÁRQUICAS, PODER E PRESTÍGIO NO CANDOMBLÉ

Nessa unidade apresentamos a história das origens do Candomblé no Brasil e as suas características. Nela discutimos a ideologia de pureza religiosa e supremacia nagô, analisando as suas repercussões no campo religioso afro-brasileiro local. Na oportunidade são apontados alguns impasses e tensões que se relacionam à sua expansão em Rondônia e aos temas do poder sacerdotal e das relações hierárquicas.

1.- O CANDOMBLÉ NO BRASIL: ORIGEM E CARACTERÍSTICAS

Eis o que escreveu o sociólogo francês Roger Bastide (2001:29), para explicar o modo como o Candomblé se originou e se desenvolveu e descrever o processo de transmigração humana e cultural dos seus elementos constitutivos da África para o Brasil:

Nos flancos sonoros dos navios negreiros vieram não só os filhos da Noite, mas também os seus deuses, os orixás dos bosques, dos rios e do céu africano. É verdade que, no cais dos portos brasileiros, o capelão esperava os nagôs, os jejes, os angolas – capelães das cidades, capelães dos engenhos, para lhes ensinar as preces latinas e os batizar com o Espírito Santo. Os negros confundiam suas divindades sombrias com os santos católicos, mas continuariam, por meio dos cantos e das danças tradicionais, a adorar os deuses de além-mar. E assim nasceu o candomblé, perdurando até os nossos dias, apesar das muitas transformações por que passou.

E ele prossegue a explicação dizendo:

Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), queto, ijexá. É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual (Bastide,2001:327).

A descrição acima contém duas características principais dessa forma de expressão cultural. Primeira: as divindades africanas se chamam *orixás*, que são deuses que regem e habitam a natureza. Segunda: os africanos os cultuam com danças e cantos, divididos em grupos de culto distintos, as “*nações*”. Estas se distinguem pelas vestes, dialetos, toques dos tambores e outros detalhes da estrutura ritual que o autor julgou desnecessário citar. No Brasil os deuses africanos se confundiram com os santos católicos. Assim aconteceu. E assim é o Candomblé, uma nova religião para um Novo Mundo. Religião que se caracteriza, também, por preservar elementos do que os africanos deixaram do lado de lá do Atlântico e por absorver elementos que eles encontraram do lado de cá. Ou seja, uma *religião de sincretismo*, disse Bastide. *De diálogo*, dizem os atuais cientistas sociais amparados nas novas teorias sobre identidades sociais e mestiçagem (ou hibridismos); e na retomada do debate sobre sincretismos culturais a partir de variadas influências teóricas (*afrocentricidade* e *crioulização*, por exemplo) e enfoques diversos (antropológicos, sociológicos, linguísticos, psicalíticos, etc.).

Além dos atributos destacados acima, o Candomblé também é uma religião que a priori possui uma estrutura hierárquica extremamente rígida, no topo da qual se encontra a *yalorixá* ou o *babalorixá*, também conhecidos como *mãe* e *pai de santo*, que são os seus sacerdotes. O sacerdócio resulta de um longo processo de aprendizagem que se desenvolve em várias etapas da vida do iniciado. Somente após sete anos de iniciação é que um adepto do Candomblé pode ser considerado um sacerdote, antes disso ele passou por vários graus de aprendizagem religiosa com seus respectivos cerimoniais de

iniciação. E, depois disto, com o decurso do tempo ele ainda passará por outros. Desta vez, de confirmação dos seus votos por meio de novos ritos e aprendizados, até que se torne totalmente independente da casa onde se iniciou, quando tiver completado os seus vinte e um anos de conversão.

O Candomblé é uma religião votiva, cujas oferendas são extremamente elaboradas e que demanda um alto investimento em tempo e dinheiro por parte dos iniciados. As cerimônias são complexas e muito luxuosas. Roberto Motta (1997:17), afirmou que ela é, também, uma *religião sacrificial*, sendo “*avessa a toda forma de moralismo ou puritanismo*”. Maria do Carmo Tinoco Brandão (1986) em tese sobre a economia nos terreiros destacou o sacrifício em seus aspectos econômicos. Ela o analisou como ritual de sacrifícios não somente de *bichos*, mas do tempo e do investimento que o homem religioso faz para nela se integrar e para a ela se manter integrado. E, apesar disso, o Candomblé é uma religião composta majoritariamente por pessoas de baixa renda. Até meados do século XX ele era uma religião *de negros*. Porém, com o tempo se transformou e se abriu para outros tipos sociais. A partir dos anos 1960-1970 um número crescente de iniciados pertencentes às camadas médias urbanas começou a compor os seus quadros de adeptos. Hoje em dia é uma religião que pode ser considerada *universal*, pois abarca pessoas de todas as cores e classes sociais (Bastide, 1989; Prandi, 1991; Gonçalves, 1995, 2007; Teixeira e Pordeus Jr., 2000). No Candomblé nada se faz sem antes realizar o *jogo de búzios*, um oráculo africano que orienta os rumos humanos nesta vida. A manipulação do oráculo é prerrogativa exclusiva do sacerdote em seu estado natural, ou seja, fora do estado de *santo* ou *transe*. Dentro do território sagrado dirigido pelo sacerdote (o seu terreiro) a prerrogativa de consultar o oráculo pertence a ele e a ninguém mais (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Reginaldo Prandi, 1991).

No bojo do processo de construção da nação brasileira (fins do sec. XIX até a década de 1930), os estudos culturais se tornaram fundamental para criar a ideia e os valores da identidade nacional. Nesse contexto surgiram as primeiras pesquisas sobre as religiões africanas no Brasil. Com o passar dos anos houve um crescente interesse pelas mesmas, avolumando-se análises e saberes. Alguns pesquisadores consideram que um dos motivos da grande popularidade alcançada pelo Candomblé após a década de 1970 foi o movimento de contracultura, que no Brasil passou a valorizar a cultura indígena e negra. Este movimento foi acionado pelas classes médias insatisfeitas com os novos rumos da sociedade brasileira em direção a uma cultura capitalista e de consumo, a qual buscou identificar as raízes da cultura nacional e a valorizá-la (Luz e Lapassade, 1972). Com isto alguns elementos da cultura brasileira passaram a serem vistos como mais “autênticos”, como foi o caso da cultura religiosa negra baiana. Desta forma vários nomes da intelectualidade brasileira começaram a exaltar as divindades cultuadas nos candomblés baianos, dando visibilidade a elas, bem como aos terreiros e sacerdotes que eram frequentados por indivíduos que faziam parte das suas elites e que estavam popularizando-os através das suas produções artísticas, como foi o caso de Dorival Caymmé, Gal Costa, Dias Gomes, Vinicius de Moraes e tantos outros artistas e intelectuais brasileiros (Dantas, 1988 ; Prandi, 1991; Wagner Gonçalves, 2007).

A bibliografia científica e paracientífica produzida sobre o Candomblé é imensa e os temas são muito variados. Seria impossível para nós arrolá-la e não é essa a nossa pretensão. Porém, há determinados assuntos que não podemos deixar de abordar, pois são relevantes para a compreensão das relações sociais das comunidades de culto afro-brasileiras e para o processo de constituição dessa religião em Rondônia. Por este motivo, no item a seguir iremos apresentar alguns rudimentos dos estudos sobre o Candomblé e a repercussão dos mesmos no desenvolvimento das relações sociais dos adeptos das religiões afro-brasileiras tanto no Brasil como em Rondônia. Ressaltamos que não é nosso propósito nos aprofundar-nos no tema, mas apontar, de forma resumida, o processo de reconhecimento e legitimação social dos cultos afro-brasileiros.

2.- A SUPERIORIDADE JEJE-NAGÔ NA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA E AS PRÁTICAS SOCIAIS DOS ADEPTOS DOS CANDOMBLÉS EM RONDÔNIA

O Candomblé tem sido objeto de estudo científico desde o século XIX. As primeiras pesquisas foram influenciadas pelas teorias evolucionistas (Nina Rodrigues, 1932, 1977; Arthur Ramos, 1951). Orientados por elas os investigadores esquadrihavam as origens da cultura africana no Brasil. Eles viram em alguns terreiros de Candomblé da Bahia uma espécie de “*pequena África*”, ou, uma cultura transmigrada de África, que tinha se mantido razoavelmente preservada em sua forma mais *pura*. É dizer, mais aproximada das matrizes africanas originais. Muito destas perspectivas teóricas foram reconfiguradas e reforçadas pelos estudos de Roger Bastide e de Pierre Verger após a década de 1950.

A busca da pureza africana em locais onde se considerava que essa tradição cultural estava mais preservada resultou numa supervalorização dos espaços de culto (terreiros) investigados pelos primeiros pesquisadores, cujas tradições religiosas passaram a serem vistas como as mais válidas. Por essa razão elas foram legitimadas e se tornaram referência para a formação religiosa e institucional de outros espaços de culto. Os terreiros que adotavam as matrizes religiosas africanas socialmente legitimadas pelas elites como mais africanizadas (*sem misturas*) passaram a servir de parâmetro para que tanto os intelectuais quanto os religiosos identificassem os demais terreiros como legítimos ou como ilegítimos. A partir desse código evolutivo aqueles que apresentavam características mais nitidamente africanas eram considerados “*puros*” e os que apresentavam elementos mais sincréticos eram comumente chamados de “*misturados*”, levando-os a serem percebidos como descaracterizados de sua tradição cultural original. Portanto, sob este ponto de vista, eles eram considerados mais *fracos* (Dantas, 1988; Bastide, 1989; Verger, 1996; Prandi, 1991; M. Ferretti, 2000). Além do mais, a ideia de religião só era aplicada a determinados segmentos deste culto. De modo que os candomblés *misturados* eram considerados “*cultos degenerados*”, alguns sendo associados à magia e à feitiçaria (Montero, 1985; Dantas, 1988; Augras, 2009). Foi assim que o Candomblé baiano de origem jeje-nagô passou a representar o modelo típico de Candomblé no Brasil e os seus terreiros a serem vistos como portadores desse padrão ideal considerado *puro* (Dantas, 1988).

Os candomblés mais prestigiados pelos pesquisadores e pelas elites cultas e abastadas do país foram os que eram praticados no Terreiro do Gantois (estudado por Nina Rodrigues, na década de 1890), na Casa Branca do Engenho Velho (estudado por Edson Carneiro na década de 1930), no terreiro Axé Opô Afonjá (estudado por Roger Bastide na década de 1940), e no terreiro de Alaqueto (estudado por Jean Ziegler na década de 1970 e por Claude Lépine na de 1980), todos eles situados em Salvador (Dantas, 1988; Prandi, 1991). Sobre este tema Reginaldo Prandi (1991:17) comentou:

O candomblé dessas casas baianas mais estudadas no período que vai de 1890 a 1970 popularizou-se com o nome de *candomblé queto*, por suas ligações históricas e afetivas com o antigo reino ioruba da cidade de Ketu, em região hoje pertencente à República do Benin, embora o culto seja mesclado de elementos de outras regiões iorubanas da Nigéria e de procedência africana não iorubana, além do sincretismo católico, é claro.

O mesmo autor atentou que o Candomblé queto sempre disputou popularidade com o de origem banto, mais conhecido atualmente como *Candomblé Angola*, o qual se espalhou por quase todo o Brasil. Este candomblé igualmente teve na Bahia nomes tão expressivos quanto os do candomblé queto. Alguns famosos terreiros desse modelo: o Bate Folha, o Tumba Juçara e o terreiro da Goméia, de João Alves Torres Filho/Joãozinho da Goméia.

Reginaldo Prandi ressaltou que nas décadas de 1910/1930 os candomblés de caboclo da Bahia que eram mais próximos às influências indígenas gozavam de grande popularidade. Mas o mesmo foi considerado um rito menor pelos pesquisadores que os estudaram (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Roger Bastide, e outros). Ele sugeriu que talvez isso tenha ocorrido porque esse modelo de Candomblé recebeu muitos elementos dos ritos jeje-nagô, dos quais adotou o panteão dos orixás; assim como por haver aceitado o oráculo nagô, os preceitos iniciáticos e a organização ritual e hierárquica à moda queto. Com base nos estudos de Ruth Landes (1967), Reginaldo Prandi (1991:19) ressaltou:

O candomblé angola legitimou desde muito cedo o culto dos caboclos brasileiros, que além de se constituir como rito independente, foi também incorporado lá pelos anos 30 e 40 por casas nagôs que não as da tríade fundante, a Casa Branca, o Gatois, o Opô Afonjá.

Ao se referir aos *Candomblés de caboclo*, Waldemar Valente (1955:101), que estudou a influência dos bantos nos *xangôs*⁴ pernambucanos durante a década de 1950, fez as seguintes observações:

De modo geral, as sobrevivências bantos estão em via de desaparecimento. Mesmo, nos *candomblés de caboclo*, onde a influência banto é mais pronunciada, percebe-se que a infiltração católica e espírita processa a passos largos. E principalmente a espírita. Do quadro religioso africano muito pouca coisa resta de procedência visivelmente angolense ou congolense. O nagô ainda aqui prevalece. Nas

⁴ Denominação dada às religiões afro-brasileiras similares ao Candomblé em Pernambuco, Alagoas e Sergipe.

cerimônias rituais e até nas divindades, embora estas sejam por vezes desdobradas e acrescidas de outras de origem brasileira. (Valente 1955:101)

Tais afirmações nos levam a constatar que o Candomblé angola é uma prática religiosa que já contém os elementos da “mistura” ritual.⁵ Portanto, tratava-se de um modelo religioso que era considerado pelos especialistas das religiões africanas no Brasil como um modelo “degenerado”, haja vista que o mesmo dialogava (sincretizava, para ser mais fiel às categorias da época) com outros modelos religiosos, incorporando-os ao seu sistema. Neste sentido é importante destacar que esse modelo de Candomblé guarda maior proximidade ritual com a Umbanda. E justo esta aproximação foi o que tornou a Umbanda uma religião menor face ao ideal de pureza africana defendido pelos evolucionistas, cuja teoria influenciou as pesquisas da escola culturalista de estudos afro-brasileiros que a sucedeu. Esta escola ainda hoje influencia os rumos teóricos das investigações que têm por tema as religiões afro-brasileiras. Ela influenciou os primeiros estudos sobre as culturas mina-jeje e sobre as religiões afro-brasileiras na Amazônia, estando presente nos trabalhos de Otávio da Costa Eduardo (1948), Manuel Nunes Pereira (1979) e Sérgio Ferretti (1995), para citar alguns.

A perspectiva evolucionista era extensiva aos não iniciados, especialmente entre os mais intelectualizados, os quais incorporaram essa visão de que determinados rituais afro-brasileiros eram mais *puro* (Candomblé) ou mais original do que outros (Umbanda), logo, melhores ou mais qualificados.

De acordo com Reginaldo Prandi, após a morte de Joãozinho da Goméia/João Alves de Torres Filho em março de 1971, o Candomblé angola entrou em baixa no Estado de São Paulo. Baseado em trabalho de Beatriz Góis Dantas (1988) ele verificou que a partir daí “[...] o queto se impôs, começando o período de predomínio desse candomblé nagô da Bahia, com grandes disputas sobre tradição, origem e legitimidade, tanto entre o povo de santo, quanto entre os antropólogos” (Prandi, 1991:101). Depois, o Candomblé foi divulgado pelos meios de comunicação de massa, se popularizando por todas as partes do Brasil, conforme foi esclarecido nos estudos realizados por Beatriz Góis Dantas (1988), Reginaldo Prandi (1991), Monique Augras (2000:46-61), Maria Lina Leão Teixeira e Ismael Pordeus Júnior (2000) e por vários outros.

Os cientistas sociais já demonstraram que a concepção de *pureza* religiosa é um mito. Ele foi inventado pelos baianos nas suas disputas religiosas por poder e prestígio. Porém, por algumas décadas esse mito foi sustentado por intelectuais destacados, dentre os quais Roger Bastide e Pierre Verger, cujas teorias continuaram repercutindo na vida social das comunidades de culto em período posterior. E em Rondônia, tais teorias tiveram alguma repercussão nas práticas rituais dos terreiros ou não?

Em Rondônia também houve e ainda há a busca das *raízes* africanas. E a Bahia foi e continua sendo considerada pelos sacerdotes da região como a *Meca* do Candomblé. A repercussão das ideias de pureza africana gerou um frenesi de busca das

⁵ Podemos chamá-los de “*sincretismo*”, “*bricolage*”, ou ainda “*hibridismo*”. Estes são termos usados pelas Ciências Sociais para se referir a esse fenômeno cultural. Eles refletem o modo como o mesmo foi sendo percebido por diferentes correntes teóricas ao longo da história.

origens por parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras, que as absorveram e desenvolveram o hábito de tecer os seus rosários genealógicos, os quais preferentemente deveria alcançar a África tribal anterior à chegada dos europeus. Esse movimento foi reforçado pela constatação da inexistência de tradição religiosa africana em Rondônia, o que gerou o desejo de criar vínculos com espaços religiosos *tradicionais* para que o Candomblé fosse firmado e legitimado localmente em base a tais princípios. Portanto, a ideia de pureza religiosa adquiriu foros de ideologia com âmbito nacional. Rondônia não ficou imune a ela, como veremos a seguir.

3., UMA QUESTÃO DE ORIGENS: RELAÇÕES HIERÁRQUICAS, PODER E PRESTÍGIO NO CANDOMBLÉ DE RONDÔNIA

“Quem é tua raiz?”

Esta foi a pergunta básica submetida ao povo de santo de Rondônia pelos sacerdotes das religiões afro-brasileiras que lá estiveram de passagem a partir da década de 1970. Ela também era feita pelos adeptos que chegavam para ficar. Especialmente aqueles que se identificavam como Candomblecistas. Isso ocorria por uma questão cultural. A tal respeito façamos um parêntese para ilustrar o que se passava.

Assentada historicamente sobre bases comunitárias, as religiões afro-brasileiras conservaram vários traços que remetem às relações familiares. No interior do Nordeste do Brasil, por exemplo, é comum as pessoas serem conhecidas pelo nome do seu progenitor paterno ou materno. Um exemplo: uma pessoa que tem o nome de João pode ser chamada de João de Dora, sem que *de Dora* seja o sobrenome de João. Culturalmente isto significa que havendo muitos indivíduos chamados pelo nome João na comunidade, certo João cuja mãe se chama Dora passa a ser reconhecido publicamente pelo nome próprio da mãe, sendo apostado ao nome pessoal dele o nome pelo qual a mãe dele é conhecida (também poderia ser o do pai). Houve neste caso a obliteração da palavra filho. No caso, o modo culto de dizer seria: João, filho de Dora. Na linguagem coloquial, suprime-se a palavra *filho*, simplesmente se diz: *João de Dora*. Ora, se Dora não for pessoa conhecida da comunidade a utilização do acréscimo *de Dora*, não faz sentido. De modo que o mesmo só funciona dentro da sociedade que conhece e reconhece este código de linguagem. Um indivíduo de outra sociedade que utilize outros códigos, como um estrangeiro, por exemplo, poderia imaginar que o complemento *de Dora* faria referência ao nome de família da pessoa, seja referindo-se ao nome paterno (no caso de uma sociedade patriarcal) ou materno (em uma sociedade matriarcal). O estrangeiro não poderia imaginar que tal nome seria uma referência à genitora do tal João.

Acontece que as religiões afro-brasileiras conservaram este sistema de referência das pequenas comunidades rurais brasileiras, onde o indivíduo é identificado pelo nome do pai ou da mãe. E como em todas as sociedades existe a relação de prestígio e honorabilidade, isto leva certas pessoas a terem orgulho de portarem certos sobrenomes porque eles remetem aos heróis, aos patriarcas, aos poderosos, aos ricos, etc. Nas chamadas religião tradicional é bastante importante referir ao nome do babalorixá ou da ialorixá (pai ou da mãe de santo) para conhecer a ancestralidade do adepto. Através

deste sistema de referencia o individuo torna-se portador de prestígio, ou não. Afinal de contas, “ter nome” ou ter o seu nome associado a quem “tem nome” se torna uma informação importante nos jogos de poder.⁶

Na fala de um dos sacerdotes que atuam em Porto Velho, Pedro Paulo Brito da Silveira/ *Paulo de Azawini*/ *Paulo de Ajossun*, esta tradição é muito explícita:

[...] Porque as religiões negras foram criadas sobre raízes. Então, o que eu tenho hoje na minha casa são filhos, são irmãos, são pais, são raízes.

A religião afrodescendente ela é bonita, mas ela é tratada em sistemas tribais. É por isso que quando falamos de religião, a gente pergunta logo: “Quem é a tua raiz? Da onde você veio? Da onde você saiu?”⁷

Ora, os rituais de *feitura*,⁸ que é o caminho pelo qual o individuo se torna pessoa dentro do sistema religioso do Candomblé, eram desconhecidos em Rondônia antes dos anos 1970, pois ali não havia Candomblé. Havia, sim, rituais de iniciação nas religiões afro-brasileiras locais (Tambor de Mina, Umbanda, Pajelança afro-indígena). Mas eram rituais simples, que não envolviam matanças de animais, duravam poucos dias ou somente algumas horas, consistindo basicamente de batismos com água de ervas, orações, banhos e lavagens de contas⁹ (Lima, 2001). Até essa época não se dava importância às genealogias da família sagrada. Assim sendo, ao serem confrontados ou se defrontarem com essa questão, muitos adeptos dirigentes de mesinhas e searas não tinham resposta para oferecer aos adventícios perante a indagação: “*Quem é tua raiz?*”. E isto sucedia por uma razão bastante simples: a grande maioria não passara por ritual de *feitura*. Nas tradições locais, de forte base afroindígena, os religiosos não costumavam serem *feitos* por homens, mas quase sempre eram *eleitos* pelos *guias* (entidades espirituais) para servi-los. São muitos casos de pessoas que alegaram que eram estes que os ensinava a rezar, curar, preparar remédios, aconselhar, etc. Portanto, os guias era quem *preparava* (iniciava, ensinava) os *médiuns* para o labor do serviço religioso.

Quando ainda era viva, a sacerdotisa Maria Pereira Pinto/Maria Estrela, costumava falar que quando pedia instrução a sua mãe de santo (Esperança Rita da Silva/Dona Esperança) para realizar alguma tarefa religiosa da qual ela fora incumbida e que não sabia como executar, a mesma lhe dizia: “Você tem guia. Ele te ensina. Faça sua vibração.” E assim, ela afirmava que o essencial do seu conhecimento foi aprendido por inspiração dos guias e o elementar com a sua mãe de santo. O sacerdote Francisco Chagas da Silva/Seu Chagas e a sacerdotisa Maria de Fátima Sampaio/Fátima de Oyá, também afirmaram que os seus guias espirituais os ensinaram a rezar, a curar e a efetuar

⁶ Para maior compreensão do sentido e valor das relações hierárquicas no Brasil sugerimos a seguinte leitura: DAMATTA, Roberto. Sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In: *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997:187-248.

⁷ Pedro Paulo Brito da Silveira/*Pai Paulo de Ajossun*. Porto Velho, 21 de maio de 2011.

⁸ Ritual de iniciação. Por meio dele a pessoa se prepara para servir aos orixás e se tornar sacerdote.

⁹ As contas são transformadas em colares que são chamados de *guias*. Eles simbolizam as divindades/entidades pessoais que acompanham o adepto em sua trajetória de vida.

um tanto de ritos. Eles também disseram que o modo de realizá-los não lhes foi transmitido por nenhum pai de santo, mas por seus guias através de visões, sonhos e outros modos de comunicação utilizados pelos mesmos para transmitirem as suas mensagens.¹⁰

O sacerdote Francisco Chagas da Silva/Seu Chagas afirmou que em Manaus, onde residia antes de migrar para Rondônia, era um pai de santo “*avulso*”. Ou seja, que não pertencia a nenhum terreiro porque nunca fora iniciado por nenhum pai ou mãe de santo e que, ao chegar a Porto Velho, continuou a ser um pai de santo *avulso*. Porém, em 1980/1981, decidiu fazer *feitura* com o sacerdote José Ribamar Vieira/Zé de Ubirajara para ser reconhecido sacerdote. A decisão foi tomada porque no novo local de moradia houve intrigas pelo fato dele ser sacerdote *avulso*. Ele sofreu pressões sociais por causa disso, o que ficou bem evidenciado nas suas declarações sobre a experiência, como pode ser constatado a seguir.

[...]. Foi quando, em 82, 83. Oitenta e um! Oitenta ou oitenta e um, conheci Zé de Ubirajara. Aí, conversei com Seu Ubirajara na cabeça dele, dizendo que eu queria fazer a minha *feitura*, prá poder ser reconhecido como pai de santo.

Aí, fiz uma *feitura* com ele. Minha obrigação, não é? Na Umbanda Omolocô. E essa Umbanda é que eu carrego até hoje.

[...]. É, porque aí é aquele negócio, se eu pegasse e eu dissesse assim:

– Eu vou fazer a minha preparação, a preparação dos meus filhos, igual o meu pai fez comigo. **Mas, o Caboclo fez a minha preparação. Ele podia pegar, e fazer nos outros filhos também. Mas acontece o seguinte, para o povo, para o povo, a pessoa nunca foi feito. Porque para o mundo... Para a vida espiritual aquele filho está preparado. Mas pro mundo ele num tá preparado. Ele só é preparado quando ele passa pelas obrigações, pelos sacrifícios, prá o povo ver que ele passou. Aí, sim, ele é reconhecido como um pai ou uma mãe de santo.**

[...] Porque, eu trabalhei esses 21 anos em Manaus, todo mundo. Lá, na realidade, todo mundo me consideravam... demais!¹¹ [Grifo nosso]

No contexto das migrações, onde a população local se viu alijada de suas posições sociais, econômicas, políticas e culturais, mais do que a defesa de uma tradição religiosa, o controle do exercício do sacerdócio tornou-se também um mecanismo de contenção dos agentes religiosos que disputavam espaço no campo religioso local. No caso acima relatado, passar pelos rituais de iniciação foi um modo do sacerdote se impor e de se estabelecer localmente. Nesse sentido, quem vinha de fora tinha que assegurar a constituição de seu próprio grupo religioso e o controle da clientela local e para tanto tinha que rivalizar com aqueles que já estavam estabelecidos e entrar no jogo de disputas de poder.

Por outro lado, tanto aqueles que desqualificavam as práticas religiosas dos demais quanto os que eram desqualificados tinham que buscar meios de se defender

¹⁰ Francisco Chagas da Silva/Seu Chagas. Porto Velho, 8 de julho de 2011. Maria de Fátima Sampaio/*Fátima de Oyá*, durante uma longa conversa que mantivemos com ela no dia 30 de julho de 2011.

¹¹ Francisco Chagas da Silva. Porto Velho, 8 de julho de 2011.

para assegurar o controle do mercado de bens simbólicos que a religião oferecia. E isso não era tão simples, pois o campo religioso se tornou extremamente concorrido na época dos crescimentos demográfico, de crises econômicas¹² e de dificuldades de ascensão social. Vale ressaltar que para uma significativa parcela da sociedade brasileira, que sempre esteve alijada do poder político, econômico e social, a religião era uma via de acesso possível à mobilidade e à conquista de certo status e prestígio social, o qual de outro modo ela não teria. E como Rondônia ainda era uma “fronteira aberta”, e a ser desbravada, aquele que chegasse primeiro, conseguisse conquistar a confiança dos habitantes e se estabelecer poderia construir o seu “*império*” constituindo uma grande linhagem de filhos de santo.¹³ Ou seja, tornar-se um sacerdote possuidor de com um grande terreiro, o que o tornaria notório e honorável.

Neste caso, quando o sacerdote Chagas foi iniciado, a ideia de *feitura* como atributo indispensável para a atuação no campo religioso afro-brasileiro já tinha sido assimilada localmente. Este fato nos remete para a questão do sistema de aprendizagem no Candomblé, onde o neófito aprende os ritos, os mitos, e os seus princípios filosóficos com quem o inicia naquele modelo de fé. Diferentemente do Tambor de Mina e da Pajelança indígena e afro-brasileira, onde o dom aparece como parte importante do sistema de aquisição do conhecimento, conforme já mencionamos em outra parte deste trabalho.

A escuta dos sacerdotes que nós entrevistamos, nos permite perceber que quando o povo de santo do Rio de Janeiro e de São Paulo chegava a Rondônia, perguntava aos da terra: “*Quem é tua raiz?*”. Quando “os de fora” não identificavam os sujeitos das ações nas respostas, esses simplesmente deixavam de levar em conta o saber daqueles com os quais falavam, pois para eles tais religiosos eram destituídos de importância, já que as suas pertenças religiosas não estavam referendadas pelo modelo reconhecido como socialmente válido na hierarquia das religiões afro-brasileiras. Gerava-se uma dificuldade de comunicação, pois os sistemas de referências não eram os mesmos. Os valores eram outros, como eram outros os vínculos que o povo de santo da região possuía com a cultura afro-brasileira. E estes vínculos mais antigos (amazônicos) não os associavam às comunidades de terreiro das quais este ou aquele indivíduo oriundo da região Sudeste ou de certas regiões do Nordeste – como a Bahia ou Pernambuco – possuíam. Eles buscavam os seus iguais e se deparavam com os diferentes e as diferenças. Eram estas que marcavam a forma como se dava o encontro entre os que chegavam e os que já eram ou se sentiam parte do lugar.

Nenhum dos três terreiros mais importantes de Rondônia (terreiros de Santa Bárbara, São Benedito e São Sebastião) poderia reivindicar para si a *tradição*, no sentido como ela foi definida pela literatura anterior aos anos 1980-1990 que versava sobre Tambor de Mina ou Candomblé. Afinal, eles não estavam ligados ao que se convencionou chamar na academia de “*terreiros africanos de Raiz*”. Eles eram sim,

¹² A década de 1980 foi marcada por graves crises financeiras e crescente desvalorização da moeda nacional, o que gerava instabilidade devido à inflação. Também foi um período de altas taxas de desemprego no país.

¹³ Baseado em depoimento do sacerdote Sebastião da Costa Silva/Pai Tião, em entrevista gravada no dia 05 de junho de 2011.

terreiros que poderiam descender de casas africanas, mas provenientes de espaços de culto que adotavam práticas *misturadas* e cujos seguidores não sabiam identificar, ou reivindicar, as suas genealogias, como faz o povo de santo dos Candomblés baianos de Salvador e do Rio de Janeiro, por exemplo.

Deste modo, analisando este fenômeno social, torna-se evidente que a comparação entre sistemas religiosos produziu relações assimétricas entre os adeptos dos cultos afro-brasileiros. O Candomblé representaria a força do *progresso*, e este ocorreu pela negação dos saberes dos sem *feitura*. Tomando de empréstimo palavras de Roberto DaMatta (1997:181), o que podemos afirmar a respeito da pergunta “*Quem é tua raiz?*” é que a mesma “[...] implicava sempre uma separação radical e autoritária de duas posições real ou teoricamente diferenciadas.” No caso que estamos analisando, pode-se compreender que os que chegavam procuravam conhecer *o lugar* que os indivíduos que já viviam na região ocupavam na hierarquia dos grupos religiosos afro-brasileiros, eles também tentavam identificar quais eram as suas relações com outras casas de culto. Ao se darem conta da inexistência, ou quase inexistência, de vínculos dos “de dentro” com terreiros que eram consideradas *tradicionais*, “os de fora” passaram a dizer aos “de dentro” qual era o “lugar” deles no interior do sistema de cultos.

Ao aportar em Rondônia os novos migrantes nordestinos e sulistas iniciados no Candomblé, ou seus clientes contumazes, procuraram no novo ambiente os mesmos padrões de culto e de referência dos terreiros de seus locais de origem. Ao entrar em contato com os filhos de santo da terra desfilaram o seu rosário de filiação religiosa e o contrastaram com os desses. Deu-se início, a partir daí, a um processo de rejeição ao *povo de santo* da nova terra baseado na discussão da *origem africana* dos seus terreiros e da legitimidade das iniciações da gente da terra. No bojo da discussão a noção de *feitura* apareceu como o locus privilegiado da reivindicação de legitimidade das novas práticas e de prestígio da construção de pessoa no processo de elaboração da nova identidade religiosa.

Os temas dos debates, ao girarem em torno das feitura, abriram um novo campo de legitimação e de identificação, que do ponto de vista teórico remete à discussão sobre a ideia de *tradição*. Essa por sua vez, esconde outras: a dos “*com saber/sem saber*”, “*com cultura/sem cultura*”, “*com competência/sem competência*”. Os migrantes chegavam como portadores do progresso para a região e se portavam como superiores aos habitantes locais, que eram vistos por eles como “*atrasados*” ou “*primitivos*”. Eles apreendiam as práticas culturais da região como “*arcaicas*” ou “*inferiores*” às suas. Isso ocorria mesmo quando o migrante era pobre e com baixo nível de escolaridade.

Essa situação definia relações sociais altamente autoritárias (típicas do Candomblé), as quais eram utilizadas para fazer os “de dentro” conhecerem *com quem estavam falando*, informando-os sobre quem era quem e colocando cada qual *em seu devido lugar*. No caso dos não iniciados, lugar nenhum haja vista que eles eram “ninguém” dentro da genealogia do Candomblé, já que não tinham um “nome” para apresentar. Isso aconteceu até mesmo quando o inquiridor não estava consciente do sentido mais amplo dos seus atos e das consequências dos mesmos. A questão

formulada indicava uma incompreensão cultural radical: a de que não poderiam estabelecer determinados critérios de classificação de um sistema, para tratar outros que não faziam parte da estrutura daquele. Contudo, foi exatamente o que aconteceu.

A questão “*Quem é tua raiz?*” é indicativa dos valores da sociedade ampliada. Ela os revela ao reproduzir alguns critérios de posições de mando e de poder que estavam presentes nas relações sociais dos adeptos das religiões afro-brasileiras mais tradicionais, as quais ainda preservavam alguns elementos do antigo regime senhorial. Neste sentido a questão é reveladora de que tal sociedade era autoritária. E o Candomblé refletia esse autoritarismo, pois preservava o sistema das estratificações sociais como parte da sua *tradição*, a qual se refletia em sua rígida hierarquia e regras de conduta baseadas na mesma. O autoritarismo se tornava mais evidente quando se estabelecia que quem tinha *nome* era alguém, e que quem não tinha, era “nada”, era um “ninguém”. Nesse caso, “ninguém” foi condenado a se tornar um invisível social. Essa fórmula de exclusão se reproduziu em Rondônia a partir da expansão do Candomblé e da formação de novos critérios de distinção e reconhecimento social no interior do campo religioso afro-brasileiro.

É unânime entre os adeptos da Umbanda e do Tambor de Mina a afirmação de que os candomblecistas viam (e ainda os veem) a esses modelos como religião menor, com menos fundamentos, porque as suas práticas foram *misturadas* através do sincretismo com outras religiões. Eles afirmam sofrer discriminações e que, sob esse argumento, as suas práticas religiosas são rotuladas de *fracas*, *sem valor*, *marmotagem*, e assim por diante. Foi sob essa alegação, mas não a única, que em Rondônia, como em outras partes da região amazônica, vários umbandistas e mineiros decidiram se iniciar no Candomblé, buscando nele a “*verdadeira*” raiz da sabedoria religiosa africana e modelo de religião “*autêntica*”. O efeito disso foi a “*nagoização*” das suas práticas religiosas, pois dentro dessa perspectiva religiosa o acúmulo de conhecimento sobre os *fundamentos da religião* é sinônimo de prestígio e poder (Furuya, 1986; Campelo: 2003). Foi o que aconteceu, por exemplo, com alguns adeptos do Tambor de Mina que ao buscar os ditos *fundamentos* primeiramente se *umbandizaram* e, em seguida, se *nagoizaram*.

Na década de 1990, nós mesmos tivemos a oportunidade de escutarmos que o Tambor de Mina era uma religião que não existia em Rondônia porque aí não havia ninguém que houvesse sido *feito* nesse modelo. Esse foi um dos efeitos decorrente do novo hábito de se tomar o modelo hegemônico pré-estabelecido (Candomblé) para definir outros sistemas culturais. Não foi apenas a gente simples, ou as gentes arrogantes do Candomblé, que assim se portaram, os intelectuais agiram de maneira igual.

Reportamos aqui aos estudos sobre as matrizes culturais das religiões afro-brasileiras não apenas em Rondônia, mas na Amazônia, onde nos anos 1950 os pesquisadores das culturas africanas na região reconheceram um único terreiro de Tambor de Mina como *tradicional*, nos referimos à Casa das Minas (MA). Até então se dizia que em tal terreiro as heranças africanas estavam mais “preservadas” dos que nos demais terreiros mina-jeje (Nina Rodrigues, 1932; Nunes Pereira, 1979; Roger Bastide,

1989; Pierre Verger, 1999), visão que perdurou até os anos 1990 (Maria Amália Pereira Barreto, 1977; Sérgio Ferretti, 1995, 1996; e outros). Estudos atuais demonstram que isso foi um equívoco dos primeiros pesquisadores, pois mesmo em São Luís há outros terreiros que poderiam ser considerados *tradicionais*, como o *Terreiro do Justino* (Abreu, 2005). Assim, há naquela cidade outros terreiros dotados de *raízes* africanas, mas que não reivindicaram para si este título porque dele não necessitaram para buscar afirmação junto aos seus clientes e adeptos, conforme esclareceu Marilande Martina Abreu no estudo *Tradição e Tambor de Mina* (2005). Neste sentido, quando Reginaldo Prandi (1991:118) explicou as razões para o trânsito religioso, ele nos deu uma chave de leitura para essa questão ao afirmar: “Na verdade, enquanto estes pais e mães de santo atendem a uma clientela e a um grupo de fiéis desinteressados da vida pública, não faz nenhum sentido a noção de legitimidade pela origem.”

Quanto à questão da *feitura*, já há um amplo repertório de pesquisas que demonstram que essa não era uma prática presente nos rituais afro-brasileiros da Amazônia, pois nessa região *tradicionalmente* o “*dom*” teve prevalência sobre a “*feitura*” como símbolo de prestígio. Aliás, a questão da *feitura* praticamente nem se colocava porque ela não fazia parte do universo cultural dessa região antes dos anos 1960, década do ingresso e difusão da Umbanda e do Candomblé na mesma. Até este período, o poder e eficácia do sacerdote eram comprovados pelo sucesso que ele obtinha nas suas intervenções mágico-religiosas, sendo a sua competência atestada pelos que buscavam os seus serviços, não pela origem, palavra ou nome de outro sacerdote ao qual o agente religioso em atuação pudesse ser ou estivesse associado (Vergolino, 1976; Gabriel, 1980; Pacheco, 2004; Maués, 2005; e outros). Rogério Sávio Link (2008) contribuiu para esclarecer essa questão ao mencionar que:

[...] *um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. [...] Quando as tentativas de estigmatizações dos outsiders atingem os estabelecidos, é sinal de que as relações de poder, “as relações de força”, estão sofrendo alterações.*” (Elias e Scotson, apud: Link, 2008:434). Inferiorizar os que se encontram em posições sociais mais baixas é também uma forma dos que se encontram em posição de superioridade de mantê-las (Link, 2008:434).

[...] os incentivos para mudança de identidade são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias. [...] *o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange.* (idem, p. 420).

Portanto, essa discussão sobre as *origens* tornou-se relevante, especialmente por causa da grande popularidade que a ideia de *pureza africana* adquiriu entre os adeptos do Candomblé, já que a mesma se tornou um meio de ascensão social entre eles. Discutir e enfatizar vínculos a terreiros e sacerdotes dotados de *raízes* africanas foi uma maneira que o migrante teve de conferir legitimidade à própria formação religiosa, e de aumentar o seu capital simbólico ao entrar em disputa por espaço no campo religioso local. Isso foi possível porque a cultura do migrante foi apresentada pela propaganda do Estado Nacional e por seus agentes *desenvolvimentistas* como superior à dos nativos, conforme já foi discutido noutra parte dessa tese. Foi por isso que localmente ela se

tornou muito importante durante as décadas de 1990 e 2000, período em que se expandiram os terreiros de Candomblé em Rondônia. Anteriormente a essa fase a discussão era apenas em torno do ritual de *feitura*, sem maiores preocupações com o tema das *origens*. A inquietação maior dos adeptos era com o rito de iniciação, conforme pode ser constatado na declaração a seguir.

Até oitenta, a Umbanda, em si, era uma potência. Mas aí, começou a chegar esse povo de Candomblé, começou a se meter no meio. Aí, a Umbanda foi bater lá embaixo. Entendeu?

Isso aí. Acabou esse negócio a Umbanda ser uma potência maior. Porque os pais de santo de Candomblé começaram a chegar, e começaram a fazer filho daqui, a fazer filho d'acolá. E aí, a Umbanda, ói (fez um gesto com a mão representando queda).

Não, o caso não é. O caso não é. O caso, sabe qual é o problema? É porque, hoje, o povo de Candomblé acha que a Umbanda ela... Ela não sabe de nada. O único dos majestosos, que sabe alguma coisa, são o povo de Candomblé. Então, cada um tem a sua nação. Mas a nação deles é a melhor. Mais importante. Entendeu? E a Umbanda...

A Umbanda nada. Só que a Umbanda... Embora eles podem dizer assim: que a Umbanda não vale nada, que a Umbanda não presta, que a Umbanda não... Mas a maioria deles saíram daqui de dentro. De dentro aqui, da Umbanda.

Eles dizem que a Umbanda é uma raiz. Não, a Umbanda não, é uma semente. Ela é uma raiz. De todos eles. Porque, todos eles tinham caboclo.

E prá falar a verdade, aqui, dentro de Porto Velho, não existe Candomblé. Existe Umbandomblé. Aí, se me disser: _Não, é Umbandomblé. Uma pajelança. Aí eu sigo. Digo: _Certo.¹⁴

Se observarmos bem, a desqualificação da Umbanda é justamente porque ela pode ser facilmente absorvida por qualquer indivíduo, o qual consegue ingressar rapidamente no mercado de bens simbólicos como especialista. Por isso a Umbanda não é “*forte*” como o Candomblé, que sendo mais hierárquico é também mais seletivo e dá menos condições aos adeptos de se tornarem aptos a fundar os seus próprios espaços de culto e ali atuarem como especialistas do sagrado. Portanto, ele se insere dentro da racionalidade do sistema de mercado onde o aumento da oferta reduz o valor do produto. Assim, quanto mais difícil de obter o produto, mais valorado ele se torna e mais caro ele custa.

O depoimento abaixo, coletado por Reginaldo Prandi (1991:85) junto à sacerdotisa paulista Sandra de Xangô explica bem o modo como acontece a desqualificação da Umbanda pelos agentes religiosos do Candomblé:

Na umbanda você vê uma mistura de religião indígena brasileira, religião oriental, cristianismo, kardecismo, culto aos orixás e o que mais apareça. Então aquilo dá uma salada em que existe axé, mas ele é fraco, ele é pouco.¹⁵

Embora todos os nossos informantes adeptos da Umbanda se queixem desta desqualificação, nenhum a expressou tão bem quanto a sacerdotisa paulista. Isto explica o motivo pelo qual o sacerdote Manoel Roberto Neto da Silva/Beto, do Barracão de

¹⁴ Francisco Chagas da Silva/Seu Chagas. Porto Velho, 08 de julho de 2011.

¹⁵ Sandra de Xangô, in: PRANDI, 1991:85.

Santa Bárbara é visto como “*ninguém*” para o povo de Candomblé de Rondônia. E foi por isso que o sacerdote Francisco Chagas da Silva/Seu Chagas, sendo também *ninguém* quando atuava como sacerdote *avulso*, decidiu ser alguém, tornando-se pessoa ao se fazer iniciar por um sacerdote que era socialmente legitimado no campo religioso afro-brasileiro local como *alguém*, ou como *alguém* que tinha *alguma coisa* a mais para oferecer a um aspirante a sacerdote.

O momento de valorização dos rituais de feitura como símbolo de distinção social foi superado no decorrer das últimas duas décadas, desde então ele perdeu a sua eficácia como símbolo de *status*. O Debate sobre o tema dos ritos de iniciação foi aprofundado, mudando a discussão, a qual foi girando em torno da ideologia da pureza ritual e litúrgica e de defesa das tradições africanas. Tal fenômeno coincidiu com a maior popularização do Candomblé e o consequente aumento da concorrência no mercado religioso de bens simbólicos, após o ritual de *feitura* deixar de ser uma novidade.

Diante dessas mudanças resta saber: será que uma religião desterritorializada pode manter o padrão de conduta acima, estabelecendo práticas religiosas *puras* (isto é, sem misturas), quando as pessoas que a transporta não encontram no local onde se fixam outras de sua própria comunidade/cultura de origem para com elas formar novos grupos e manterem os vínculos de unidade anteriores? Será que, no caso de regiões como Rondônia, onde não havia (e não há) os mesmos elementos culturais das regiões das quais essas religiões procediam, é possível continuar a buscar este tipo de referência?

No item a seguir tentaremos responder a estas questões ao discorrer parcialmente sobre o modo como essa experiência foi vivenciada por alguns migrantes que fazem parte do corpo sacerdotal dos grupos que compõem as religiões afro-brasileiras de Rondônia.

4.- BUSCANDO RAÍZES E EXPANDINDO MATRIZES CULTURAIS AFRO-BRASILEIRAS EM RONDÔNIA

O sacerdote **Gilberto César Cavalcante Teles/Gilberto de Omolu**, dirigente do Palácio de Obaluaiê, foi um dentre os mais importantes e famosos sacerdotes de Rondônia durante as décadas de 1980 e 1990, que se pôs a buscar *raízes* das religiões afro-brasileiras no Candomblé. Na década de 1980, ele interrompeu a sua formação e atuação sacerdotal nos preceitos da Umbanda Omolocô maranhense¹⁶ para refazer as suas *feituras* em Salvador (BA), onde ele procurou um terreiro de Candomblé que era socialmente legitimado, por ser considerado como *tradicional*. Assim, em 1987 ele se submeteu a novos ritos de iniciação no terreiro de Obá Tomi, de *nação* queto, com a ialorixá Elza de Oxum, uma sacerdotisa reconhecida como detentora de grande

¹⁶ Ele era filho de santo de um importante sacerdote da cidade de São Luís chamado José Ribamar Lisboa de Castro.

competência no santo e dotada de vasto conhecimento nas tradições religiosas africanas.¹⁷

Outro importante adepto do Candomblé que buscou essas *raízes* africanas foi o sacerdote da *nação jeje* **Pedro Paulo Brito da Silveira /Paulo de Azawini/Paulo de Ajossun**. Este sacerdote iniciou o processo de aprofundamento sobre a cultura religiosa jeje no ano de 1990. Ele o intensificou na década de 2000, quando foi ao Rio de Janeiro para localizar alguém que pudesse lhe oferecer o conhecimento *tradicional* ao qual almejava, e que ele afirma lhe faltava. De acordo com ele, os pais de santo que tivera até aquele momento não responderam às suas inquietações e indagações e ele sentia que necessitava de respostas para acalmar a alma. Essa busca culminou no ano de 2008, quando ele se submeteu a vários ritos da tradição jeje-mahi pelas mãos da sacerdotisa Alaíde Augusta da Conceição/*Alaíde de Oyá*, vinculando-se assim ao famoso terreiro baiano *Zogbodo Male Bogum Seja Ònde*, também conhecido como *Roça do Ventura*. A trajetória sacerdotal de Paulo de Ajossun reflete os tortuosos percursos iniciáticos pelo qual passam alguns sacerdotes no seu processo de formação religiosa. No caso dele, por diversos acasos do destino, sempre com a morte atravessando-lhe o caminho e ditando os novos rumos da sua trajetória sacerdotal. Os dramas da vida o levaram a fazer e a refazer o seu percurso iniciático com distintos sacerdotes e também em variados modelos de culto dentro do *continuum* religioso da tradição jeje. Elaboramos um quadro onde é possível acompanhar a evolução histórica de sua formação sacerdotal, a qual pode ser tomada como um entre outros casos semelhantes. Por essa razão consideramos que os percursos dele podem ser apresentados como emblemáticos das trajetórias de formação religiosa de outros sacerdotes do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia, ressalvadas as especificidades de cada caso, é lógico.

QUADRO IX



Fonte: Informações extraídas de entrevista realizada com Pedro Paulo de Brito da Silveira/Paulo de Ajossun, no dia 21 de maio de 2011.

¹⁷ Informações concedidas pelo sacerdote Gilberto César Cavalcante Teles/Gilberto de Omolu, em entrevista que foi registrada no dia 30 de abril de 2011.

Conforme se pode observar, o sacerdote Pedro Paulo Brito da Silveira/*Paulo de Ajossun* começou a sua formação sacerdotal dentro da tradição mina-jeje, passou pela tradição jeje-savalu e chegou à tradição jeje-mahi, iniciando-se em terreiro reconhecido como detentor de práticas religiosas tradicionais consideradas mais fiéis à cultura religiosa africana. Ou seja, o *Seja Ònde* é tido como um terreiro de religião mais *pura*, não porque esse sacerdote o tenha elevado a essa condição, mas porque o mesmo já era socialmente legitimado como tal quando ele o elegeu para dar continuidade à sua formação sacerdotal.¹⁸

Há outro famoso sacerdote em Porto Velho, que desde a década de 2000 se dedica a buscar as formas mais tradicionais do Candomblé de *nação queto* para incorporá-la aos ritos e às doutrinas do seu terreiro. Trata-se de **Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxósse**, um diligente consumidor da literatura histórica, antropológica e sociológica sobre as religiões afro-brasileiras em geral e o Candomblé em particular. Esse sacerdote também tem feito algumas viagens para outras partes do Brasil em busca de conhecimentos e de aprofundamento sobre a história e a estrutura do seu sistema religioso. Porém, ele se diferencia dos sacerdotes anteriormente mencionados, exatamente pelo fato de que a procura dele pela *tradição africana* tem ocorrido mais ao nível do debate e da reflexão sobre as estruturas religiosas do Candomblé e das suas ideologias. Isto acontece porque ele já é sacerdote iniciado dentro de uma tradição que desfruta de legitimidade social. Além disso, ele tem a sua genealogia sacerdotal socialmente referendada pela comunidade de adeptos do Candomblé, pois *o sacerdote que iniciou a sua mãe de santo* (Wilma Inês de França Araújo/Wilma de Iansã) *é filho de santo do* conhecidíssimo e respeitadíssimo sacerdote baiano Joãozinho da Goméia/João Alves de Torres Filho. Portanto, Joãozinho da Goméia/João Alves de Torres Filho é seu *bisavô* dentro do sistema genealógico do Candomblé. Não bastasse isto ele afirma pertencer à família biológica de Eulália de Iansã (sua avó materna), mãe de Cininha de Iemanjá (sua bisavó materna), ambas pertencentes a uma linhagem de família de santo de uma religião tradicional e bem conceituada em Recife (PE), o *Xambá*.

Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxóssi, entretanto ressalva: a sua mãe biológica não foi iniciada nas tradições do Xambá, pois contraiu matrimônio ainda muito jovem; e, posteriormente, porque os seus pais biológicos migraram para Rondônia. Segundo as suas declarações, na época dessa migração ele ainda era moleque, de modo que não herdou muitas influências da religião pernambucana. Além do mais, foi iniciado aos dezessete anos no Candomblé por Wilma Inês de França Araújo/Wilma de Iansã, a quem ele tributa a formação do seu caráter como afro-religioso. Ele também alega que recebeu influencia religiosa do destacado sacerdote pernambucano Eudir Barbosa da Silva/*Pai Edú*, dirigente do famoso terreiro *Palácio de Iemanjá* da cidade de Olinda (PE), o qual o iniciou nos segredos da Jurema (cultos afro-indígenas da região nordeste).

¹⁸ Informações concedidas pelo sacerdote Pedro Paulo Brito da Silveira/*Paulo de Ajossun*, em entrevista que foi registrada no dia 21 de maio de 2011.

Logo, Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxósse não tem que buscar *raízes* genealógicas. A sua procedência basta para legitimar as suas práticas religiosas. Entretanto, ele tem de procurar as formas rituais e doutrinárias da sua religião no modo como ela era cultuada na casa do seu bisavô de santo João Alves Torres Filho/Joãozinho da Goméia, e de outros parentes de santo seus, cujas praticas sejam validadas pelo povo de santo da sua *nação*, para que ele possa continuar a ser reconhecido e conhecido como legítimo descendente da mesma e firmar o seu terreiro como um pilar do Candomblé queto em terras rondonienses.¹⁹

Ronaldo da Silva Santeiro/Ronaldo de Xangô é outro sacerdote que partiu de Rondônia para as cidades do Recife (PE) e de João Pessoa (PB) em busca das raízes dos modelos religiosos que ele professa o Candomblé Nagô e a Jurema. Nessas cidades ele fez visitas aos terreiros de procedência do seu pai de santo (Roberto Athayde de Araujo/Roberto de Iemanjá Ogunté),²⁰ buscando encontrar neles os conhecimentos dos quais julgava carecer e que considerava que o seu pai de santo não estava em condições de lhe proporcionar.²¹

Além dos quatro sacerdotes mencionados, há vários outros que tiveram preocupações com os *fundamentos* das suas respectivas religiões. A lista é longa e não é o caso de fazer menção aqui. Observe-se que por motivos distintos todos os sacerdotes que foram relacionados acima têm o horizonte da *tradição* como meta a ser alcançada. A preocupação com a busca de *raízes*, como dissemos, reflete conflitos e tensões sociais e pessoais. Inclusive de formação de suas identidades individuais - não apenas sociais - como pessoas que pertencem ao *santo* (orixás) e que tem deveres supraterrêneos para com as divindades que cultuam. Isto os leva a querer *fazer as* coisas relacionadas aos cuidados com os rituais e com a espiritualidade do modo como entendem e julgam que *tem que ser* – ou seja, o modo *tradicional*. É certo que a procura pela ancestralidade africana não está desvinculada de interesses objetivos, associados à legitimidade das práticas religiosas e à busca de prestígio, em um setor da vida social que se tornou altamente competitivo. Há que se levar em conta que após a década de 1970, período a partir do qual o Candomblé passou a desfrutar de popularidade, quando o mesmo saiu da obscuridade com a propaganda favorável feita por artistas e intelectuais que o divulgavam na mídia através das suas obras de arte e das suas atividades profissionais.

De maneira geral, os conflitos e as tensões relacionadas à busca do conhecimento ancestral estão vinculados a disputas de poder sacerdotal e controle do saber. Elas também refletem disputas por clientes e adeptos. Essas disputas estiveram presentes no campo religioso afro-brasileiro baiano desde o início do século XX e se

¹⁹ Dados empíricos e análises baseadas em Informações concedidas pelo sacerdote Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxóssi, em entrevista que foi registrada no dia 16 de março de 2011.

²⁰ De acordo com declarações de Ronaldo da Silva Santeiro, Roberto de Athaide Araújo foi iniciado no Candomblé angola aos sete anos de idade, na Paraíba. Após certo tempo ele fez iniciação na tradição nagô, com Maria dos Prazeres/Maria do Peixe, sacerdotisa dirigente do Palácio de Nagô da Oxum Jangurá.

²¹ Informações concedidas pelo sacerdote Ronaldo da Silva Santeiro/Ronaldo de Xangô, em entrevista que foi registrada no dia 20 de maio de 2011.

intensificaram nas décadas de 1960-70. Elas respingaram em Rondônia por conta das adesões religiosas dos seus habitantes. Esses tiveram a mesma reação dos adeptos dos candomblés de várias outras partes do Brasil: se deslocaram para a Bahia, ou para outras regiões do país onde sabiam estarem os *fundamentos* (raízes, tradições) dos seus sistemas religiosos. Ou mandaram vir desses locais sacerdotes para iniciá-los dentro dos modelos ditos *tradicionais*, por serem os que eram socialmente legitimados, conforme seguiremos a demonstrar em outros itens deste mesmo capítulo.

O pesquisador Reginaldo Prandi (1991), ao analisar o trânsito religioso dos adeptos do Candomblé, afirmou que o fenômeno da migração religiosa é também um processo de mobilidade social, pois ao buscar prestígio por meio da filiação a terreiro e famílias de santo que já gozam de reconhecimento pela sociedade exterior o que se está buscando é, justamente, prestígio que vem do mundo não religioso. A esse respeito ele ponderou:

Essa legitimidade de elementos de uma cultura negra, ou de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia, essa legitimação da “raiz”, gestada pela classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo, que adota os artistas e intelectuais baianos, inclusive, propaga-se pela mídia eletrônica e chega a todas as classes sociais, também entre os pobres, (...).

No imaginário desse crente, que é pobre, o orixá “original”, cantado e cortejado por aquele que é mais rico, mais escolarizado, famoso e mais bem sucedido na vida, esse orixá cultuado à moda “antiga”, à moda dos candomblés, vai se revelando mais forte, mais rico, mais “autêntico”, mais poderoso. (Prandi, 1991:74).

Ora, a presença do Candomblé em Rondônia se deve ao processo de interação de agentes religiosos locais com pessoas provenientes de outras unidades da federação, ou com as quais elas entraram em relação de diferentes modos, absorvendo a ideologia de pureza africana. No momento do encontro entre pessoas de diversas regiões e de diferentes tradições religiosas uma das questões colocadas pelos religiosos, e certamente a mais importante, era: “*Quem é a tua raiz?*”. Ou seja, qual era a origem daquele sacerdote ou *irmão* com quem se estava entrando em contato. Dependendo da resposta oferecida, o inquirido poderia ser agraciado com o beneplácito do respeito e da honra, ou com o desdém, ou com a indiferença por sua origem. O umbandista que se converteu ao Candomblé buscou tornar-se mais *forte*, como diria Reginaldo Prandi (1991:74). Os efeitos disto serão discutidos no próximo tópico.

4.1.- A consolidação do Candomblé em Rondônia e a idéia de tradição e pureza religiosa

A partir de fins da década de 1970 e princípios da de 1990, com a abertura de terreiros de Candomblé por pessoas nascidas em Rondônia, ou que aí haviam fixado residência, esta religião se firmou nessa região do país. Desde então começou a serem contornados os tormentosos caminhos que se fazia necessário percorrer para se tornar um filho de santo e, finalmente, um sacerdote (este tema é abordado na segunda parte deste capítulo).

Mas ainda assim, pairou sobre as cabeças das lideranças religiosas a ideia de que deveriam reproduzir nos seus terreiros as práticas das tradicionais casas de Candomblés

do Brasil que eram referência de *pureza africana* e de fidelidade às tradições do chamado *Candomblé de raiz* (sem misturas com outros sistemas e mais próximos da cultura africana).

O grande problema é que os sacerdotes de Rondônia não conseguiam estabelecer tais práticas, eles encontravam entraves que tornavam proibitivos tal desejo. A princípio eles não souberam (e muitos ainda não sabem) como superar alguns obstáculos, tais como: 1) O gosto do povo de Rondônia pelos *Caboclos* e a tendência de incorporá-los durante os seus transes. Isto não condiz com as matrizes religiosas que foram levadas para lá por sacerdotes fundadores de algumas variedades religiosas consideradas mais tradicionais (ou mais ciosas da manutenção das tradições africanas), como é o caso do Candomblé da etnia queto, por exemplo; 2) Ou ainda a dificuldade dos adeptos para aprender e transmitir a tradição; 3) ou a inaptidão dos sacerdotes para estimular os iniciados a conhecer em profundidade as suas matrizes religiosas, entre diversas outras.²²

Os traços culturais dos candomblés mais tradicionais da Bahia, e que são tidos como modelos ideais, não encontram muito respaldo social entre os adeptos e frequentadores dos candomblés de Rondônia. Isto tem sido alvo de frustração por parte daqueles sacerdotes que sonharam (e que ainda sonham) em reproduzir nos seus espaços de culto os ritos e práticas religiosas que se encontram presentes nos terreiros da Bahia e que foram reverenciados e saudados em prosa e verso pelos quatro cantos do país por artistas que os frequentavam (Gal Costa, Gilberto Gil, Caetano Veloso, Baden Powel, Dorival Caymmi, Clara Nunes, Maria Bethania, e muitos outros); e também por cientistas sociais que a eles se converteram e que se convenceram da veracidade das narrativas contadas por suas ialorixás e baborixás, algumas vezes deixando de relativizá-las ou de contextualizá-las, como foi o caso de Roger Bastide e de Pierre Verger.

Este mesmo dilema também foi vivido por sacerdotes ciosos da preservação cultural das ancestralidades africanas que pretenderam estabelecer práticas de Umbanda denominadas *puras*. No processo, alguns se deram conta de que Rondônia tinha as suas próprias especificidades e que eles *jamaiz* conseguiriam instituir em seus espaços de cultos, práticas religiosas totalmente *puras*. Fossem as mesmas de Candomblé ou de Umbanda. Outros optaram por continuar a buscar caminhos que os fizessem chegar cada vez mais perto das tradições africanas (particularmente os adeptos do Candomblé das etnias jeje e queto). Alguns, pelo fato de serem dirigentes de terreiros, entendiam que tinham a responsabilidade de preservar as tradições ancestrais. Sendo guardiões das mesmas, vários dentre estes consideravam que era necessário recuperar a memória dos fundadores e os rituais dos primeiros terreiros de Candomblé de suas respectivas matrizes religiosas, para mantê-las vivas dentro do novo contexto social e cultural (Rondônia). Essas questões tomaram conotações muitas vezes dramáticas no processo

²² Baseado nos seguintes depoimentos: Wilma Inês de França Araújo/Wilma de Iansã, gravado em 16 de março de 2011; Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxóssi, gravado em 16 de março de 2011; Gilberto César Cavalcante Teles/Gilberto de Omolú, gravado em 30 de abril de 2011; Sebastião da Silva Costa/Tiãozinho de Oxósse, gravado em 05 de junho de 2011.

de construção das suas identidades religiosas e das identidades religiosas dos grupos de culto sob suas direções. Seus dilemas adquiriram contornos mais amplos, porque afetavam a esses grupos, conforme apareceu nos relatos de Pedro Paulo Brito da Silveira/*Paulo de Ajossun* e nos de Marcone Vasconcelos de Moraes/*Marcone de Oxósse*, por exemplo.

Algumas destas questões ficam bastante evidentes no trecho que apresentamos a seguir, extraído de uma das entrevistas que nos foi concedida pelo sacerdote Marcone Vasconcelos de Moraes/*Marcone de Oxóssi*, cujo conteúdo pareceu-nos revelador de tais conflitos e das suas contradições.

“[...] As minhas viagens, os meus contatos com os meus mais velhos e o senso crítico que a cadeira de história tá me dando,²³ me fez ver que nunca vamos conseguir atingir um purismo. É... Nesse sentido de retorno à terra mãe [se refere à África], como a Stella²⁴ tanto prega. Principalmente aqui, em Rondônia, que a gente tá ainda formando uma cultura. Em todos os sentidos. Nós não podemos competir com a cultura baiana. Quer dizer, Stella tem todo direito, lá na Bahia, de dizer não para a imagem sagrada de Jesus, ou de São Jorge, ou de São Lázaro. Ela tem..., ela tem esse poder pelo tempo, né. Pela história. Pela história de Salvador. Pela história da construção afro dentro de Salvador.

Mas aqui em Rondônia, nós ainda tamos dando os primeiros passos. Então, assim, chegou o momento que eu observei o quê? Eu não posso estar caminhando pelas terras rondonienses e com a cabeça nas... Nos campos de Salvador. Se eu estou em Rondônia, se meu terreiro está em Rondônia, eu tenho que tá com a minha cabeça e com os meus pés vivendo o momento Rondônia. Eu tenho que ter fé na real, e entender que eu sou um babalorixá afro-religioso amazônida do Estado de Rondônia. E que eu tenho que criar através dos meus passos, das minhas vivências dentro do Estado de Rondônia, essa própria vivência, essa própria oferência.

Sei lá, se lá na frente, os meus bisnetos podem até rever esse meu estado de purismo que eu um dia, lá atrás, eu falei. Mas para o hoje, nós temos que estar mais adaptados e mais maleáveis à nossa comunidade, à nossa população. Que tem realmente uma história muito católica.

Faz a diferença e dá uma segurança ao iniciado e ao corpo da casa, e à comunidade envolta do terreiro, saber que tem uma imagem de Jesus Cristo dentro do terreiro. Saber que tem uma imagem de São Jorge dentro do terreiro. Muito embora você observe que aqui na minha casa o espaço sagrado não tem objetos católicos, nem de religiões ocidentais. Ou seja, o meu Ilé Axé, a casa de Oxósse. Mas lá na frente -

²³Na ocasião da entrevista Marcone Vasconcelos de Moraes/*Marcone de Oxósse* era estudante do curso de Graduação em História da Universidade Federal de Rondônia.

²⁴Maria Stella de Azevedo Santos/*Estela de Oxóssi* ou *Odé Kayodé*, sacerdotisa de Candomblé da tradição queto. Dirigente do tradicional terreiro baiano da cidade de Salvador, *Ilé Axé Opô Afonjá*. Essa sacerdotisa recusou a ideia do Candomblé como uma seita sincrética e reivindicou a sua legítima condição de religião no Brasil, dando início a uma das mais vigorosas campanhas políticas pela afirmação da identidade cultural africana dos afrodescendentes no país.

onde é o altazinho do Marinheiro, dos caboclos tudinho - tem os seus objetos de culto, lá, com algum tipo de influência sincrética.

Então, esse tipo de visão que eu tava tendo, eu achei que estava sendo muito pesado para minha própria comunidade. É... E eu acho que aí é onde vem o legal do Candomblé. Essa liberdade de tu rever teus conceitos. Essa liberdade de tu rever os teus passos, sem um código, é..., é..., um... Um código hierárquico, um código de conduta rígido, elaborado. O orixá te dá essa liberdade, o orixá te dá essa maleabilidade. A tua vivência, tal”²⁵

Essas observações são importantes porque nos ajudam a entender as feições adquiridas pelos candomblés dessa área do país e a dificuldade dos sacerdotes que primam por estabelecer uma *pureza africana*, a qual está longe de ser alcançada. Pois afinal, este anseio por uma identidade religiosa *sem misturas* nos candomblés rondonienses se distanciam das suas características culturais *nativas*, que é de abertura ao diálogo e à combinação de diferentes formas culturais. Isto para não dizer que essa pureza não existe em nenhum lugar do país. Ou seja, em Rondônia há um traço religioso marcante: a *mistura*, da qual os adeptos das religiões afro-brasileiras não abrem mão. Nem mesmo os do Candomblé. Esse fato já havia sido constatado há alguns anos atrás pelo historiador Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:49). Ao retratá-lo ele ressaltou que os terreiros de Porto Velho foram influenciados por uma *mescla* de tradições paraenses, maranhenses e amazonenses. Sobre isto ele fez as seguintes constatações:

Prevalecendo a migração nordestina ao lado de paraenses e amazonenses, constatamos que os primeiros “*batuques*” de Porto Velho originaram-se de cultos minas sincretizados com elementos da “*pajelança*” do Pará e Amazonas e, também, fortemente influenciados pelo meio rural e pelo ambiente místico da floresta. É no universo real e imaginário da floresta, povoadas de espíritos, de encantados, de perigos, de sonhos e de promessas que o habitante dos grandes barrancos constroem “*os tons*” de suas crenças. Esse universo primitivo, inocente e instintivo irá se refletir na constituição de crenças regionais dos cultos afro em Porto Velho.

De certo modo essas características já haviam sido assinaladas pelo memorialista Vitor Hugo em sua obra *Os desbravadores* (1959), quando ele retratou as atividades dos missionários católicos nessa região em épocas passadas (Sec. XIX e Sec. XX). Ao mesmo tempo, as características da cultura local destacadas acima não são um apanágio das comunidades caboclas de Rondônia. Elas também foram observadas por Charles Wagley no conhecido estudo *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos* (1957), onde ele destacou que no imaginário popular amazônico sucede a convivência dos santos com as visagens indígenas. Nesse mesmo trabalho ele ressaltou a presença dos cultos de pajelança indígena e africana em rituais do catolicismo caboclo. Tal assunto também foi objeto de discussão nos estudos dos antropólogos paraenses Vicente Salles (1969), Anaíza Vergolino (1976), Heraldo Maués (2005), Seth e Ruth Leacock (1972), Chester Gabriel (1980), Mundicarmo Ferretti (2000; 2001;

²⁵ Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxóssi. Porto Velho, 16 de março de 2011.

2002) e vários outros. Essas mesmas características foram também notadas pela pesquisadora das religiões afro-brasileiras em Rondônia, Marta Valéria de Lima (2001).

Em período mais recente, a literatura antropológica clássica sobre a Amazônia e seus rituais tem sido revisada. Os novos pesquisadores veem ressaltando aspectos da pajelança indígena nas religiões afro-brasileiras mais “tradicionais”. Os novos estudos apontam na direção de uma interculturalidade afro-amazônica, que foi estabelecida na região desde as primeiras décadas do século XX. Tal constatação tem levado alguns pesquisadores a utilizarem a categoria “*religiões afro-amazônicas*” e não mais “*religiões afro-brasileiras*” quando se referem às fusões das tradições rituais que compõem os rituais de Tambor de Mina ou de Pajelança indígena (os Batuques, por exemplo). Nos estudos mais recentes foram identificados traços muito específicos nessas religiões, os quais não são encontrados na Umbanda sulista e nem nos candomblés de caboclo baianos, o que as diferencia das culturas indígenas e afro-brasileiras de outras partes do Brasil. Por exemplo: os *encantados da floresta e espíritos da realeza turca e portuguesa*, ou os curadores denominados *sacaca* (Pacheco: 2004; M. Ferretti: 2000, 2001). Em outras palavras: existe uma tradição religiosa afro-amazônica, com traços culturais que a diferencia das religiões afro-brasileiras de outras partes do Brasil, seja lá como for que as mesmas sejam denominadas. E mesmo que possa haver homologias, elas não são iguais entre si.

Na atual fase das pesquisas, as teorias sobre as religiões afro-brasileiras ressaltam as *diferenças* e as *semelhanças* entre os diferentes modelos religiosos. Porém os novos estudos comparativos o fazem em sentido inverso das pesquisas que vinham sendo efetuadas anteriormente ao segundo milênio. Em tais estudos, procura-se enfatizar que em alguns espaços de culto não havia a presença de africanismos nos cultos de *pajelança*, mas a presença da pajelança nos espaços de culto de *africanos* e de *afro-descendentes*. Essa mudança de giro nas interpretações tem resultado em uma revitalização do campo teórico e enriquecido as análises empíricas nos estudos amazônicos sobre religiões e religiosidades populares (M. Ferretti, 2000; Pacheco, 2004; Abreu, 2005; Quintas, 2007), as quais têm sido influenciadas pelo revisionismo das teorias sobre sincretismo (como as teorias de *criolização* e de *afrocentricidade*, por exemplo). Os novos estudos veem demonstrando que a *mistura* é uma ação social anterior à presença do Candomblé no Brasil; e que as mesmas, pela própria organização das sociedades africanas nos territórios africanos, e devido aos processos diáspóricos, já se encontravam presente nas tradições étnico-culturais que lhe deram origem há muito tempo. Assim sendo, os representantes das novas teorias afirmam ser um contrassenso falar de *pureza* religiosa no sentido de ausência de *misturas* com outras tradições culturais, seja no Brasil, seja na África (Laura Mello e Souza, 2002; Richard Price, 2003; John Thornton, 2004; Robert Slenes, 2006; e outros).



Figura 35 - Caboclos incorporados em filhos de santo²⁶

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Encontro de Orixás, Porto Velho, 17 de julho de 2011.

Contudo, retornemos aos discursos de pureza religiosa no cotidiano dos terreiros de Rondônia para encerrarmos este item. Semelhantemente a Marcone Vasconcelos de Moraes/*Marcone de Oxóssi*, vários sacerdotes que um dia adentraram esse território na condição de migrantes passaram por dramas iguais ou comparáveis aos que foram relatados por ele na fala anteriormente citada. A dificuldade de todos eles era compreender a cultura local, exercer a tolerância à diferença e, ao mesmo tempo, serem fiéis às tradições religiosas que abraçaram.

Entretanto, não se pense que o sacerdote nativo que se converteu teve menos problemas. Havia dificuldades para todos. Elas resultavam dos novos contatos culturais e do ato de refazer as teias que compunham as redes de formação religiosa e de fundação de novos grupos de culto. Afinal, se os sistemas que os migrantes transportaram para a nova terra não eram completamente incompatíveis com os que nela já existiam, eram assaz distintos para serem rapidamente constituídos, desenvolvidos e compreendidos. A priori pareceu aos fiéis que esses modelos não poderiam ser assimiláveis aos modelos mais antigos, que já estavam presentes na região; ou entre si,

²⁶ Note-se acima a *mistura* de elementos simbólicos da tradição religiosa afro-brasileira da Umbanda com o Candomblé. A mulher está com vestido de corte e armação típicos aos que se usa nos ritos de Candomblé. Ao mesmo tempo ela carrega símbolos que representam a entidade indígena com a qual está incorporada, que são as *guias* a cruzar-lhe o dorso e o *cocar*.

nas suas diferentes versões, o que provocava conflitos nas disputas por espaço e legitimidade social.

Contudo, pouco a pouco foi se buscado aproximação e um diálogo mais respeitoso, na tentativa de superar o passado recente, marcado pela intolerância e preconceito, os quais deram o tom das relações sacerdotais, assim como o tom das relações entre as casas de cultos. A comunidade religiosa afro-brasileira de Rondônia ainda está buscando caminhos nessa direção. Há um longo percurso a ser feito. Todos os colaboradores que foram entrevistados reconhecem que não será fácil atingir tal objetivo. A organização política tem sido o canal utilizado na construção das relações de convivência, como será demonstrado ao discorrermos sobre os movimentos de unificação religiosa de Rondônia.

A seguir será apresentada a história do ingresso do Candomblé em Rondônia, a recepção do mesmo, os conflitos e dificuldades para implantá-lo, bem como os desafios e os rumos que foram tomados para superá-los.

UNIDADE 2: A FORMAÇÃO DOS CANDOMBLÉS DE RONDÔNIA

Nesta unidade, como o título já indica, discorreremos sobre as origens do Candomblé em Rondônia. Levando-se em conta a raridade de estudos sobre essa temática, conforme será demonstrado no item a seguir, a pesquisa que efetuamos se apoia mais no trabalho de campo do que na literatura científica e paracientífica. A seguir apresentaremos um balanço das pesquisas e publicações sobre o Candomblé de Rondônia.

5. AS PESQUISAS SOBRE O CANDOMBLÉ EM RONDÔNIA

Ao procedermos à pesquisa bibliográfica sobre as religiões afro-brasileiras em Rondônia, constatamos que os estudos sobre a história do Candomblé ainda se encontram em fase embrionária. O primeiro trabalho acadêmico a fazer referência ao mesmo é do ano de 1994, intitula-se *A macumba em Porto Velho* e foi escrito pelo historiador Marco Antônio Domingues Teixeira. Neste trabalho ele investigou o processo de expansão das religiões afro-brasileiras em Porto Velho, a partir de três estudos de caso: um terreiro de Tambor de Mina (Terreiro de Santa Bárbara), um terreiro de Umbanda em fase de transição para o Candomblé (Palácio de Obaluaiê), e um terreiro de Candomblé (Ilé Axé Xirê Oyá). Até onde temos conhecimento, esta investigação continua sendo o único trabalho de caráter geral a narrar a história das religiões afro-brasileiras de Rondônia, mesmo o seu objeto de pesquisa sendo restrito à cidade de Porto Velho. Além de pioneiro, esse estudo é especialmente interessante por apresentar uma grande variedade de temas. Nele são abordados: modelos religiosos, estrutura ritual e física dos terreiros, relações sociais entre os membros dos grupos religiosos de adeptos e destes com a sociedade, assim como os conflitos de identidade e a busca de legitimação das práticas religiosas no final da década de 1980, além de questões de gênero.

Anos após a publicação deste trabalho despontaram outras investigações que tiveram terreiros de Candomblé como objetos de pesquisa. Entretanto, os estudos nesta área de investigação ainda são tímidos e pouco expressivos, tanto em termos de contribuição teórica quanto de contribuição empírica. A maior parte das pesquisas são trabalhos de iniciação científica que não se tornaram conhecidos do grande público por não estarem disponibilizados em rede (*internet*) ou editados em formato de livros. Constitui uma exceção a dissertação de mestrado *Arreda homem que aí vem mulher* (2009) da cientista social Nilza Menezes Lino Lagos, que estudou relações de gênero a partir das representações sociais do personagem Pombagira em terreiros de Candomblé e de Umbanda da cidade de Porto Velho. Na tese de doutorado *Segredos e intrigas: relações entre violência de gênero e o processo de masculinização nas lideranças das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Velho* (2012), a mesma pesquisadora analisou as relações de poder e gênero em processos de direção e sucessão sacerdotal dos terreiros de Porto Velho. Nessa investigação o Candomblé tem especial relevância.

Outro trabalho publicado que teve o Candomblé como tema é o artigo *Pintando o Santo* (2002), de Nilza Menezes Lino Lagos e Marta Valéria de Lima. O texto foi produzido com o objetivo de apresentar uma coleção de telas da artista plástica Rita Queiroz, a qual tinha por tema os orixás. Nele é apresentado um pouco da história do terreiro denominado *Abaçá de Iemanjá Ogunté*, local no qual a artista plástica fez a pesquisa e se inspirou para produzir as telas da sua coleção.

Há também o trabalho de conclusão de graduação em Ciências Sociais, intitulado *Entre ocós e adés: a homossexualidade na comunidade de terreiro Odé Fumilayó em Porto Velho* (2006), de autoria da socióloga Edna Fernandes Ferreira da Silva. Trata-se de um estudo sobre as relações de gênero a partir da análise de conduta social e ritual de adeptos e frequentadores do terreiro de Candomblé *Ilé Axé Odé Fumilayó*, localizado em Porto Velho. Há ainda a dissertação de mestrado de Kary Jean Falcão *As contribuições linguísticas dos povos de religião de matriz africana na formação da linguagem de homossexuais* (2010), realizada no mesmo espaço de culto.

Nenhuma dessas investigações teve a preocupação de narrar ou de explicar a história do Candomblé em Rondônia. De modo que não se estudou como foi a formação e o desenvolvimento dessa religião nessa região.

Já entre os escritores regionais que não pertencem ao círculo acadêmico, não houve quem escrevesse sobre o Candomblé.

Assim, há várias questões não respondidas, incluídas a maior parte das que foram enunciadas na introdução deste capítulo. A tais questões ainda podemos acrescentar: Como foi o processo de encontro cultural dos novos migrantes com as populações caboclas da região e suas práticas rituais? De que modo eles entraram em competição com esses grupos pela hegemonia do saber religioso e do poder sacerdotal? Como foi a atuação dos novos migrantes para montar os novos espaços de culto (terreiros, searas e mesinhas)? Como é que eles foram incorporados - ou se incorporaram - ao campo religioso local? Além destas certamente há umas tantas outras questões que sequer nos ocorreu formularmos e que requer investigação. Nos itens seguintes tentaremos desvendar algumas daquelas que foram aqui colocadas a partir do

material empírico coletado na pesquisa de campo. E assim, começaremos por discorrer sobre os modos de inserção do Candomblé em Rondônia no item a seguir.

6.- O INGRESSO E A EXPANSÃO DO CANDOMBLÉ EM RONDÔNIA

Os primeiros contatos do povo de santo de Rondônia com sacerdotes de Candomblé aconteceram dentro de uma das seguintes situações:

1) Como consequência das relações familiares e amistosas de habitantes de Rondônia com migrantes adeptos do Candomblé, ou com pessoas que de algum modo tinham contato com o mesmo.

2) Quando os sacerdotes buscavam o reconhecimento oficial de sua condição de líder religioso junto à federação de cultos afro-brasileiro local (Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR), através da qual poderiam obter os papéis necessários para conseguirem junto aos órgãos do governo (Delegacias de Polícia) a autorização oficial para o exercício religioso, e eram orientados a cumprir ritos de iniciação exigidos pela entidade.

3) Como resultado da divulgação dessa religião durante os *Encontros de Orixás*, que foram promovidos pela Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR a partir da segunda metade da década de 1970.

O Candomblé que inicialmente foi implantado em Rondônia chegou pelas rotas do sul com as correntes migratórias das décadas de 1960, 1970 e 1980. Portanto, não tem mais do que quatro décadas. O seu ingresso e expansão se deram de várias formas:

1) Através dos fluxos migratórios deste período, o qual levou para a região adeptos que foram em busca de terra e trabalho e que lá começaram a sua carreira sacerdotal;

2) Através de sacerdotes que já tinham uma carreira religiosa antes de migrar para Rondônia e que lá reabriram os seus terreiros;

3) Por meio de sacerdotes que foram a Rondônia para iniciar filhos de santo;

4) E, finalmente, através de sacerdotes de Rondônia formados no Candomblé que iniciaram novos filhos de santo.

Mas o Candomblé só se estabeleceu definitivamente quando os *mineiros* (adeptos do Tambor de Mina) e *umbandistas* que eram naturais da região amazônica, ou que nela habitavam há algum tempo, aderiram a ele.

Quais foram os agentes religiosos que participaram do processo de inserção do Candomblé em Rondônia? Que modelos foram implantados? De que e maneira essa religião se expandiu? Como a população reagiu à presença dessa nova modalidade religiosa em seu território? Discorreremos sobre tais questões no próximo item.

6.1.- A Inserção social do Candomblé em Rondônia (1960/1980)

A memória oral registra que na década de 1960 surgiram os primeiros rituais de iniciação dentro das tradições do Candomblé, mas que nesse período ainda não havia terreiro funcionando aos moldes deste sistema religioso no território de Rondônia.

Através do recurso às fontes orais foram identificados sacerdotes que são considerados pelo povo de santo como os promotores do ingresso dessa religião em Rondônia, conforme a divisão apresentada abaixo.

1. Entre meados dos anos 1960 e meados dos anos 1970: Pedro Américo da Silva, Elza Maria da Conceição e Wilson Rodrigues. Todos procediam do sul e cada um promoveu a difusão de modelos distintos dessa religião. O primeiro introduziu um o modelo de Candomblé conhecido como *angola*; a segunda, o modelo conhecido como *queto*; e o terceiro, o modelo denominado *jeje*.

2. Após a década de 1970: a partir desse período surgiram novos modelos. Eles não provinham do sul, mas do Nordeste, como foi o caso do modelo *nagô*, que teve como seus principais agentes Hinaldo V. Melo e Roberto Athaide de Araújo.

Vejamos a seguir a história do processo de inserção dos modelos de Candomblé que foram implantados pelos agentes religiosos mencionados e também por outros.

6.1.1.- Candomblé angola

Os relatos orais informam que no período entre os anos de 1965/1967 houve um sacerdote de Candomblé chamado Paulo Américo da Silva que deu assistência espiritual à população rondoniense. Conforme os relatos, foi ele o introdutor de práticas religiosas da variedade conhecida como *angola*. Mas ele não possuiu residência fixa na região. Conta-se que Pedro Américo da Silva era um funcionário público pertencente aos quadros da Polícia Federal; e que ele visitava Rondônia regularmente por causa de seus compromissos profissionais, mas sempre residindo em hotel. Diz-se que em suas horas livres ele atendia a aqueles que buscavam os seus misteres religiosos, os quais geralmente consistiam de consultas espirituais, jogos de búzios e banhos lustrais, dependendo da natureza do caso. Ao que parece, ele oferecia serviços em que o atendimento era imediato e as iniciações feitas eram de duração curta por causa da sua condição de itinerante. Apesar disto, ele chegou a efetuar rituais mais complexos como o de *raspar* filho de santo (iniciar neófitos dentro dos preceitos litúrgicos do Candomblé), como foi o caso de Hilton da Veiga Monteiro.²⁷

De acordo com os nossos informantes, o Candomblé angola não deitou raiz em Rondônia.²⁸ Apesar de haver várias pessoas que foram iniciadas nos seus preceitos no período que corresponde ao final da década de 1960 e ao início da de 1970.

Somente vários anos após a passagem do primeiro sacerdote que se identificava como adepto da tradição angola por Rondônia é que foi erguido na localidade de Porto Velho um terreiro que adotava esse modelo religioso. O terreiro foi fundado por uma sacerdotisa conhecida pelo nome de *Oyá Silé*. Esta foi socialmente respaldada em suas

²⁷ Informação concedida por Hilton da Veiga Monteiro, em depoimento gravado no dia 26 de maio de 2011.

²⁸ Baseado nas declarações do sacerdote Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxóssi, em entrevista do dia 16 de março de 2011; nos depoimentos de Wilma Inês de França Araújo/Wilma de Oyá, entrevista concedida no 22 de março de 2011; nas declarações de Hiago de Paiva Cardoso, sobrinho consanguíneo do sacerdote dirigente do Terreiro de Santa Bárbara e por ele eleito seu sucessor na direção do terreiro, em entrevista concedida no dia 25 de março de 2011; e nas de Hilton da Veiga Monteiro/Hilton de Ogum, em entrevista gravada no dia 26 de maio de 2011.

funções sacerdotais por dirigentes de culto de outros sistemas religiosos afro-brasileiros devido à sua linhagem no santo.

O terreiro que ela fundou funcionou por pouco tempo. Oyá Silé, não teve oportunidade de preparar os herdeiros do seu axé. Com apenas dois anos de havê-lo montado ela contraiu câncer e veio a óbito. Essa sacerdotisa descendia do Terreiro Bate Folhinha (*Manso Banduquemquim N'Sabe*), de Salvador (BA). Sacerdotes de Candomblé consideram que a sua casa tinha tudo para se tornar um grande terreiro. O período em que viveu em Rondônia permitiu que Oyá Silé apenas preparasse uma *ekede*²⁹ e um *ogã*³⁰ dentro da sua linhagem de santo, conforme nos informou Wilma Inês de França Araújo/Wilma de Iansã.³¹

A respeito dessa tradição religiosa o sacerdote Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxósse declarou:

[...]. Vivo lutando aí, prá trazer a renovação do angola. Porque eu acho que é uma nação que deve ser, ainda, resgatada aqui no nosso Estado e tal, né. Dos herdeiros de Oyá Silé, volta e meia eu me encontro com eles e digo: “Vão cuidar da casa de vocês. Vamos fazer uma angolinha. Se um dia precisar de ajuda eu to aí, vivenciei angola no Rio de Janeiro, conheço muito.”³²

Questionado sobre quais teriam sido as razões dessa tradição não ter se destacado e se expandido, o sacerdote de Candomblé Hilton da Veiga Monteiro/Hilton de Ogum, que detém maior tempo de atuação no Estado de Rondônia, disse não saber. Chegamos a tocar no assunto com outros adeptos iniciados nas religiões afro-brasileiras, mas não obtivemos esclarecimentos. Esta é uma questão ainda a ser desvendada.³³

²⁹ Auxiliar do/da sacerdote/sacerdotisa na direção das cerimônias. Atende as filhas de santo em transe durante as cerimônias religiosas. Ela não entra em transe, está sempre atenta a tudo o que se passa durante os rituais e cuida de manter a ordem no interior do espaço sagrado.

³⁰ Trata-se de um título que é concedido aos homens iniciados nos rituais do Candomblé. Em Rondônia este título não costuma ser oferecido aos não iniciados, como acontece em outros lugares do Brasil. Os ogãs exercem funções variadas, por isto eles são distinguidos de acordo com as mesmas. A cada uma das funções cabe um nome. Por exemplo: Ogã tambozeiro ou de atabaque (tocador dos tambores), Ogã de terreiro (auxiliar do sacerdote na direção cerimônias), entre outras.

³¹ Informação obtida com Wilma Inês de França Araújo/Wilma de Oyá, em entrevista que foi concedida no dia 22 de março de 2011.

³² Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxóssi. Porto Velho, 16 de março de 2011.

³³ Embora os nossos informantes digam que não há espaços de culto de Candomblé angola em Rondônia, sabemos que na localidade de Ariquemes, que dista 198 Km de Porto Velho, existe um terreiro de angola, pois tivemos ocasião de visitá-lo durante uma estadia naquela cidade em janeiro de 2002. Na ocasião não efetuamos nenhum registro sobre o mesmo, pois naquele momento não houve interesse de estudo científico no local, mas apenas de identificação da sua localização. Desse terreiro quase não se fala nos círculos religiosos da capital, que são a base de apoio das nossas pesquisas. Primeiro, por ser um terreiro que fica situado na periferia daquela cidade, não sendo tão fácil ao forasteiro tomar contato com o mesmo. E segundo, porque o mesmo fica distante da capital do Estado, que acaba monopolizando o circuito de hegemonia religiosa da região. Terceiro, porque o dirigente tem se mantido isolado do contato com o povo de santo que compõe os movimentos políticos de lideranças de terreiros, os quais findam por exercer o papel de difusores dos nomes das pessoas que participam

Baseados no fato de que alguns sacerdotes iniciados no Candomblé angola se converteram ao modelo queto e deixaram de realizar os rituais dessa tradição (ao menos publicamente), consideramos como bastante plausível que o Candomblé angola possa ter sido socialmente desmerecido por pessoas que eram tidas como qualificadas para opinar sobre o mesmo. Julgamos razoável considerar que isso possa ter sido fortalecido durante os contatos com sacerdotes de diversos locais do Brasil que vieram a Rondônia para participar dos Encontros dos Orixás nas décadas de 1970/1980, e que eles tenham reforçado ideias que já circulavam no meio religioso local de que as práticas religiosas do Candomblé queto eram superiores às dos demais modelos. Entretanto, são conjecturas. No atual estado das pesquisas não dá para ir muito além das suposições e dos questionamentos. Será necessário proceder a novos estudos para fazer avançar o conhecimento sobre tal assunto.

Ao voltarmos o nosso olhar para outra direção e buscamos nas narrativas dos nossos colaboradores outras memórias sobre o tema do ingresso das matrizes religiosas africanas em Rondônia, nos vimos diante das histórias contadas pelos adeptos do Tambor de Mina. Ao confrontá-las com os relatos mencionados acima nos deparamos com uma complexidade insuspeitada no que se refere ao tema das *tradições* religiosas na região. No que concerne ao ingresso do modelo angola, Marta Valéria de Lima (2001: 213) apresenta uma informação preciosa sobre o assunto, e que nos conduz a novas encruzilhadas sobre o mesmo tema. Baseada em suas fontes orais, ela afirmou que a dirigente do antigo Recreio de Yemanjá, Esperança Rita da Silva/Dona Esperança, cultuava divindades da tradição angola em um espaço reservado do terreiro. O local de culto das divindades dessa tradição religiosa ficava situado fora do edifício chamado *barracão*, em uma construção de madeira coberta de palha e chão de terra batida, a qual se localizava *nos fundos* do terreiro. Sobre os ritos que Esperança Rita da Silva/Dona Esperança realizava no local, Marta Valéria de Lima mencionou que eles eram dedicados exclusivamente às “[...] divindades africanas do seu povo de santo”, identificado como angola, segundo alguns dos seus informantes. De acordo com a pesquisadora, o sacerdote Abelardo Menezes da Silva/Seu Belo, que era membro do terreiro desde o ano de 1962, lhe afirmou que a sacerdotisa Esperança Rita da Silva/Dona Esperança rezava e cantava nesse local. Sobre o assunto ela citou o seguinte trecho do depoimento dele:

[...]. Em uma língua que ninguém entendia o que ela tava falando, língua do povo dela, da África. Africano mesmo, legítimo, que ela nunca misturou. Ela nunca misturou o povo dela com o nosso povo. Ela apreciava, mas ela nunca incorporou com caboclo.³⁴

com maior regularidade das reuniões das comunidades de cultos, as quais acontecem majoritariamente na capital do Estado. Quarto, porque ainda não há pesquisas realizadas sobre terreiros de Candomblé situados no interior do Estado; ou, se elas existem, ainda não se tornaram públicas.

³⁴ Depoimento concedido a Marta Valéria de Lima (2001:213), em entrevista realizada no dia 17 de janeiro de 2000.

Esta situação suscita uma importante questão: como foi a receptividade e expansão do Candomblé (uma religião que tradicionalmente se caracteriza por manter fortes traços étnicos, comunitários e familiares), em uma região que não possui uma cultura religiosa africana marcadamente tradicional e que não possui comunidades de afrodescendentes autoidentificadas por uma etnicidade africana? Por enquanto nos limitaremos às indagações, discorreremos sobre este tema noutro tópico deste capítulo. Para o momento consideramos que é suficiente expor os dados empíricos coletados em campo. Neste sentido, Marta Valéria de Lima (2001:131) também registrou que havia indícios de que Esperança Rita da Silva e Irineu dos Santos residiram na Bahia, ou que lá tenham estado em visita, ou que eles viajaram para lá algumas vezes. O filho adotivo de Esperança Rita da Silva, Manoel Euclides da Silva/Seu Nozinho, lhe afirmou que teria sido *preparado* na Bahia pela prestigiadíssima mãe de santo Meninha do Gantois, aos doze anos de idade. Já o sacerdote Valdelírio Lânego Borgia, ex-membro do Recreio de Yemanjá que foi Secretário da Irmandade de Santa Bárbara, dizia que os dirigentes desse terreiro eram baianos, contradizendo assim os demais informantes que afirmavam serem os mesmos maranhenses.

A pesquisa de campo que nós realizamos para este trabalho sugere que havia pontos de contato entre o sacerdote Joãozinho da Goméia e as matriarcas fundadoras do Tambor de Mina de Rondônia. A sacerdotisa Maria Edite do Nascimento/Dona Edite, em depoimento que nos concedeu durante entrevista realizada no dia 12 de março de 2011, nos informou que Cecy Lopes Bitencourt/Chica Macacheira costumava dizer que passou pelo terreiro dele e que o mesmo trabalhava muito bem. Evidentemente, não podemos descartar a hipótese de que estas memórias possa terem sido construções efetuadas a *posteriore*, por de dedução efetuada a partir de junção de fragmentos de textos orais que os informantes coletavam aqui e ali. Porém, de um modo geral as pesquisas com fontes orais que temos feito têm sido corroboradas por fontes documentais sempre que elas existem, o que nos leva a aceitar a autenticidade dos registros obtidos, mesmo quando não há outras fontes para corroborá-los.

6.1.2. Candomblé queto

Mais ou menos na mesma época em que Pedro Américo da Silva trabalhava em Rondônia, chegou a Porto Velho Elza Maria da Conceição, conhecida como *Iase de Iemanjá*, que tinha sido iniciada no Rio de Janeiro, pelo sacerdote José Nilton Viana dos Reis, mais conhecido como *Torodé*,³⁵ em fins dos anos 1960, antes da sua partida para Rondônia. Ela é lembrada pela memória oral como a pessoa que foi responsável por introduzir uma das mais prestigiosas linhagens religiosas afro-brasileiras de âmbito nacional na região: a linhagem Joãozinho da Goméia.³⁶

³⁵ Consta em alguns sites da internet, como o da Wikipédia, que José Nilton Viana dos Reis/Torodé D'Ogum, se iniciou no Candomblé em 1960, com Joãozinho da Goméia/João Alves de Torres Filho, no culto de Angola, e que em 1976 ele se iniciou no culto ao Ifá com africanos que vieram ao Brasil, recebendo autorização para dar continuidade a tal sistema em 1984.

³⁶ João Alves de Torres Filho/Joãozinho da Goméia. Ele foi iniciado nos ritos do Candomblé quetu no terreiro do Gantois com Maria Escolástica de Conceição Nazaré/Mãe Menininha. Ao fazer essa iniciação ele mudou de nação, pois antes disso fora iniciado no Candomblé angola pelo Sacerdote Severiano Manoel de Abreu,

As primeiras cerimônias de *bori*

Segundo fontes orais, em meados dos anos de 1960, José Nilton Viana dos Reis/Torodé esteve em Rondônia de passagem. Dizem que durante a sua estadia ele efetuou alguns atendimentos espirituais a moradores da cidade de Porto Velho. Na ocasião ele teria iniciado alguns filhos de santo no Candomblé, incluído entre eles Hilton da Veiga Monteiro (TEIXEIRA, 1994:52). Esse, ao rememorar os episódios que o levaram a se consultar com aquele sacerdote naquele período declarou: “*Eu tive uma doença, quase eu fico louco. Eu adoeci muito. Aí, meu pai de santo apareceu por aqui... E me deu um bori. Isso em sessenta e seis. [...]*”³⁷

Conforme Reginaldo Prandi (1991:125), no Candomblé faz-se o ritual de *bori* para fortalecer a cabeça e renova-se o preceito anualmente. O *bori* prescreve recolhimento no *roncó* (quarto de retiro, clausura), banhos rituais, abstenção sexual e proibições alimentares, como tratamento dado ao orixá. Esse ritual é também conhecido como *dar de comer à cabeça*, pois no Candomblé se crê que é necessário alimentar o orixá, e que é no *ori* (cabeça) que ele come. Assim, sobre o *ori* é depositado os alimentos dos sacrifícios e oferendas ao orixá. Como o ritual é feito para *fortalecer a cabeça* do iniciado, acredita-se que realizá-lo equilibra-o espiritualmente, psiquicamente e materialmente. A pessoa que se submete a este rito pode parar o grau de envolvimento com o sistema religioso nesse estágio, não sendo necessário assumir responsabilidades maiores e mais comprometedoras com a religião ou comunidades de culto. Tal ritual foi assim descrito por Renato Ortiz (1978:138):

Logo que a futura iniciada penetra no candomblé, é submetida às regras ritualísticas. Primeiro a *filha* toma um banho purificador que tem por finalidade lavá-la das manchas do mundo profano; em seguida realiza-se o *bori*, ou cerimônia de *dar de comer à cabeça*. O ritual de sangue detém aqui um lugar de grande importância: são sacrificados pombos e galinhas em homenagem ao orixá. O pai de santo corta a cabeça da ave e, apresentado-a à inicianda, faz com que ela sorva três vezes com a língua o sangue que escorre pelo pescoço do animal decapitado. Em seguida derrama o sangue na fronte, nas têmporas, na nuca, no interior das mãos esquerda e direita, e no tornozelo do pé esquerdo da neófito. Após o sacrifício envolve-se a cabeça da fiel com plumas dos pássaros abatidos, e, cortando a carne do animal sacrificado, *dá-se de comer à cabeça*. A *filha* permanece nesta posição incômoda, os alimentos sobre a cabeça, até o término da cerimônia.

Ao recordar a sua experiência de iniciação neste ritual, e o modo como o percebeu, o sacerdote Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum* nos expressou a surpresa e confusão que sentiu durante a sua realização. Eis o modo como ele narrou esse episódio da sua história de vida:

conhecido como *Jubiabá*. A mudança de tradição religiosa aconteceu após o falecimento do seu pai de santo.

³⁷ Depoimento de Hilton da Veiga Monteiro, em entrevista gravada no dia 26 de maio de 2011.

“Eu não sabia o que era Candomblé. Eu não sabia o que era nada! Nada. Se existia outro tipo de espiritismo a não ser Umbanda. Tanto que, quando me deram aquela... Puseram aquele sangue em mim. Prá consagrar. Prá oferecer ao ori. Aquela coisa toda. Eu rezava tanto, entregando minha alma a Deus! Que tudo aquilo que eu estava passando seria para o benefício da minha família.

Quando eu falo isto eu me emociono ainda, porque eu sou muito família. E... Eu tinha medo de sangue. Porque você... escutava as pessoas falarem, né, que tudo que se mexia com sangue era coisa do demônio, do diabo. [...].³⁸

[...] Quando eu vi aquela arrumação de sangue, e daquelas loucuras; as palavras. Eu digo: “Meu Deus”. Eu tomando bori ali... “Meu Deus, perdoe meus pecados. Meu Deus, que esse sangue não seja pro Demônio, que esse meu sacrifício ofereço pela minha família. Pelos meus irmãos, minha mãe”.

Isso no meu pensamento, não é?

Na Umbanda não tinha esse sangue todo! Essas loucuras toda, né? Tinha um pinguinho de sangue, mas deixe aí [...].

Eu fui muito inocente dentro do Candomblé. Na Umbanda eu era o Bam-Bam-Ban. Hã, hã. Mas no Candomblé eu fui muito inocente.

Quando ele foi embora...

Prá mim, era aquilo e aquilo mesmo. Pronto, acabou-se! Eu... Eu sabia lá, que diacho era Candomblé! E continuei pegando meus caboclinhos.³⁹

[...] E... O meu pai de santo foi embora. E..., em sessenta [?] apareceu outro pai de santo aqui. Que eu não sabia, também. Eu não sabia se tinha que fazer com pai, se tinha que fazer com outro. Eu não entendia nada!”⁴⁰

Como se pode notar, este momento foi dramático. A lembrança das sensações e emoções que Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum* teve durante esse rito ainda é bastante vívida na memória dele. Ao aludirmos a tais acontecimentos, o nosso objetivo é enfatizar a falta de conhecimento do modelo religioso mencionado. Mesmo entre os especialistas do sagrado que atuavam no campo das religiões afro-brasileiras. No relato acima fica claro que inicialmente Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum* não cultivou as práticas religiosas do Candomblé, pois não houve uma sequência de aprendizagem. Em vista disto ele deu continuidade às práticas rituais que executava antes de se submeter aos ritos desse modelo, pois o Candomblé era uma forma de expressão religiosa que ele nem sabia exatamente o que era. Até ali, a sua visão sobre a mesma não diferia daquela que tinha a sociedade em geral (majoritariamente católica), como ele deixa claro no depoimento. Por isso, prosseguiu “pegando” (incorporando) os seus “caboclinhos” (entidades da Umbanda).

Há várias outras questões que poderíamos comentar a respeito dos episódios narrados acima e dos seus múltiplos significados e implicações. Mas o importante a reter é que este sacerdote era iniciado nos preceitos da Umbanda, e que naquela

³⁸ Hilton da Veiga Monteiro. Porto Velho, 26 de maio de 2011.

³⁹ Hilton da Veiga Monteiro. Porto Velho, 24 de fevereiro de 2011. (Entrevista realizada por Nilza Menezes e que contou com a participação de Marta Valéria de Lima).

⁴⁰ Hilton da Veiga Monteiro. Porto Velho, 26 de maio de 2011.

oportunidade ele não foi preparado pelo sacerdote que dirigiu a cerimônia de *bori* para os ritos pelos quais iria passar. Ao se defrontar com um novo sistema, no momento em que já estava sendo submetido aos fundamentos do mesmo (pois não sabia o que iria lhe ocorrer) vivenciou uma situação de grande choque cultural. Ele se viu participando de algo que na sua consciência era compreendido como maléfico - já que *mexia com sangue*, pois assim o informava a sua cultura religiosa (de base católica), à qual naquele momento ele recorreu para se proteger espiritualmente (com rezas).

Afora o caso do sacerdote Hilton da Veiga Monteiro/Hilton de Ogum, houve outros episódios onde essa ignorância se apresentou de modo também marcante. É bom que se diga que ele não foi o único sacerdote de Rondônia a se deparar com uma situação inesperada durante os atos iniciáticos aos quais se submetiam os novos adeptos do Candomblé. Houve outros casos semelhantes ao seu, que ocorreram em diferentes camarinhas e envolvendo outros iniciados e sacerdotes.

Tomamos conhecimento de uma situação onde, após o término dos primeiros ritos de *iniciação* no Candomblé, o sacerdote responsável se assentou junto aos seus filhos de santo para instruí-los no novo sistema religioso e lhes explicar que daquele momento em diante eles não incorporariam mais com os seus caboclos. Tal informação causou má impressão e provocou discussões acaloradas entre eles. Esses filhos de santo ainda se encontravam recolhidos na camarinha (o que quer dizer que estavam com a sensibilidade aflorada devido aos processos ritualísticos aos quais foram submetidos). A informação causou um profundo mal estar em todos, especialmente por causa da delicadeza das suas condições psíquicas e falta de sutileza do sacerdote. Para os recém iniciados era inadmissível “*abandonar*” a(s) entidade(s) que até então lhes dera conforto e que era(m) parte constitutiva das suas identidades. Alguns se sentiam completamente dependentes delas e, por suas histórias pessoais, eram extremamente gratos por tê-las como protetoras. Deixar de cultuá-la(s), evocá-la(s) e incorporá-la(s) era algo totalmente inaceitável. Alguns viram nisto um ato de desrespeito e de ingratidão para com os seres que até aquele momento eram os seus protetores espirituais.

Situações semelhantes a esta chegou a ser motivo de ruptura de adeptos com os respectivos pais de santo. Evidentemente houve iniciados que aceitaram mais facilmente as orientações dos pais/mães de santo e as novas regras. Porém, no quadro geral, quase todos continuaram a cultuar os seus *caboclinhos*, como os informantes costumam dizer. Mesmo que o fizessem de modo muito sutil, discreto, e/ou às escondidas.

O primeiro terreiro de Candomblé

Por volta de meados da década de 1970, Elza Maria da Conceição/*Iase de Iemanjá* realizou a sua *feitura de sete anos*.⁴¹ José Nilton Viana dos Reis/Torodé foi trazido do Rio de Janeiro para Porto Velho com a finalidade de presidir a cerimônia. Após cumprir com todos os ritos pertinentes ao seu novo grau iniciático, ela fundou o primeiro terreiro de Candomblé de Rondônia. Os fundamentos do terreiro foram firmados em 1978 (?). No entanto, o terreiro funcionou por curto espaço de tempo, pois pouco depois ela se mudou de Porto Velho para a cidade de Rio Branco, no Estado do

⁴¹ Rituais de cumprimento de obrigações espirituais que conferem ao filho de santo o título de sacerdote.

Acre. Mesmo assim, por alguns anos o terreiro dela foi o único espaço religioso de Candomblé do Estado de Rondônia. Apenas na segunda metade da década de 1980 foi que apareceram outros.

Na mesma ocasião em que foi realizado o ritual de *iniciação de sete anos* de Elza Maria da Conceição/*Iase de Iemanjá*, o co-fundador e *pai-pequeno* do Terreiro de São Sebastião, Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, estava novamente passando por alguns problemas tidos como de ordem espiritual. Após se aconselhar com o pai de santo José Nilton Viana Reis/*Torodé*, ele decidiu “*dar*” a sua primeira “*obrigação ao santo*” (ritual de *feitura*). Ou seja, se submeteu ao primeiro ritual de iniciação⁴² dentro dos preceitos do Candomblé, seguindo a tradição *queto* e se tornando, posteriormente, sacerdote desse modelo religioso.⁴³

Durante as cerimônias de *entrega de decá* a Elza Maria da Conceição/*Iase de Iemanjá* e rituais de *feitura* de Hilton da Veiga Monteiro, que a partir daí passou a ser chamado *Hilton de Ogum*, José Nilton Viana dos Reis/*Torodé* acionou um importante conjunto de normas, mitos e ritos religiosos da cultura iorubá. Esses ritos, mitos e normas eram ainda estranhos à realidade religiosa local.

Após a realização das cerimônias mencionadas, José Nilton Viana Reis/*Torodé* regressou outras vezes a Rondônia para atender aos seus novos filhos de santo. Nessas ocasiões ele efetuou outras iniciações, dando continuidade ao ciclo de criação de filhos nas tradições religiosas do Candomblé. Pelas mãos dele houve iniciados que foram consagrados sacerdotes, ampliando o número de adeptos e de terreiros identificados como de tradição *queto*. Com isto ele aumentou a linhagem religiosa da sua família de santo (parentesco sagrado) e ampliou a família do *povo de keto*⁴⁴ no Brasil (adeptos do Candomblé de etnia *queto*), mostrando o seu poder e competência ao estendê-la até Rondônia.

Ao longo dos anos que se sucederam à primeira visita dele a Porto Velho surgiu um clima de tensão no interior do campo religioso. Ela foi gerada por disputas pela supremacia religiosa e sacerdotal, as quais tiveram por epicentro o debate em torno de doutrinas religiosas e competência sacerdotal. A discussão sobre as *origens* religiosas era um dos recursos utilizados pelos adeptos do Candomblé para se autopromoverem e desqualificar pessoas e espaços religiosos.

Conflitos e rivalidades

⁴² De acordo com o Dicionário de Cultos afro-brasileiros (Cacciatore, 1988:125): “Iniciação. Preparação ritual para servir de suporte ao orixá, para ser sacerdote ou sacerdotisa da divindade. Também “obrigação de cabeça”. Consta de várias fases, entre as quais um rigoroso aprendizado de tudo que se refere às crenças e rituais de sua nação: cantos, danças, toques de atabaques, preparo dos alimentos votivos, jogos de búzios (mão de jogo), matança de animais (mão de faca), colheita e preparo das ervas sagradas (mão de ofá), ossé nos dias especiais, aprendizado da língua da nação ou rudimentos dela ou de algum dialeto, aprendizado das cerimônias rituais (iniciação, festas públicas, cerimônias fúnebres – *axexê* -, “tirar a mão da cabeça” etc.).

⁴³ Informações obtidas com Hilton da Veiga Monteiro, em entrevista registrada no dia 26 de maio de 2011.

⁴⁴ Gente oriunda da cidade de Keto na África.

Nas décadas seguintes conflitos e rivalidades marcaram as relações sociais entre os grupos de diferentes modelos religiosos e seus líderes. As rivalidades também estavam presentes nas relações entre os adeptos do Candomblé, os quais se hostilizavam entre si e desdenhavam uns aos outros, recorrendo aos termos relativos aos graus de iniciação no Candomblé para estabelecerem diferenças e marcarem posições. Surgiram assim as categorias dos *feitos*, dos *borizados*, dos *raspados* (Teixeira, 1994:69). Todos estes se consideravam superiores aos *não feitos* (os adeptos do Tambor de Mina e da pajelança principalmente, mas também os de Umbanda). Assim, entre os adeptos do Candomblé também havia rivalidades e preconceitos, pois quanto mais alta a posição dos iniciados na hierarquia dos terreiros, e mais afamadas as casas ou sacerdotes com os quais eles se iniciaram nos modelos adotados, mais prestigiados eles eram. Alguns dentre os que estavam nas posições hierárquicas mais elevadas se consideravam superiores aos que se encontravam nos níveis abaixo do seu e tendiam a se portarem de modo desagradável, o que gerou antipatias e também conflitos tanto com *os de dentro* quanto com os *de fora* do sistema.

As representatividades sacerdotal de José Nilton Viana dos Reis/Torodé e de Elza Maria da Conceição/Iase de Iemanjá

Quanto à figura de José Nilton Viana dos Reis/Torodé, ele é muito importante na produção das construções simbólicas da tradição religiosa do Candomblé em Rondônia. Tal construção repercutiu sobre as representações sociais e coletivas das demais religiões afro-brasileiras que existiam antes da chegada do Candomblé queto a essa região.

No que diz respeito ao papel social representado por Elza Maria da Conceição/Iase de Iemanjá, direta e indiretamente ela contribuiu para colocar os adeptos das religiões afro-brasileiras - e também pessoas da sociedade que não eram iniciadas no Candomblé - em contato com outro universo cultural e simbólico, o qual era proveniente das grandes metrópoles brasileiras. Mas mesmo assim, diante da força da representatividade de José Nilton Viana dos Reis/Torodé, a imagem do terreiro dela como marco inaugural dessa modalidade religiosa em Rondônia se tornou secundária na memória do povo de santo.

Conversando com os sacerdotes de Porto Velho percebemos que alguns consideram que o Candomblé só passou a existir nesse lugar a partir do encontro do povo de santo da região com José Nilton Viana dos Reis/Torodé. Mas nem todos pensam deste modo. Há alguns que não negando o importante papel dele, reconhecem que Elza Maria da Conceição/Iase de Iemanjá foi a introdutora dessa modalidade religiosa neste local, já que foi ela a primeira proprietária de terreiro de Candomblé de Rondônia e a pessoa responsável por promover as primeiras visitas do seu pai de santo a esse território.⁴⁵

⁴⁵ Informações coletadas em entrevistas que foram realizadas com os sacerdotes: Helena de Iemanjá/Maria Helena Fernandes da Silva, em entrevista gravada no dia 24 de maio de 2011; Marcone de Oxóssi/Marcone Moraes de Vasconcelos, em entrevista gravada no dia 16 de março de 2011; Wilma de Oyá/Wilma Inês de França Araújo, em entrevista gravada no dia 22 de março de 2011 e Hilton de Ogum/Hilton da Veiga Monteiro, em entrevista gravada no dia 26 de maio de 2011.

Mesmo com tais ressalvas, a figura de José Nilton Viana dos Reis/*Torodé* é que foi instituída como pai gerador do candomblé queto de Rondônia. A razão disso à primeira vista parece óbvia. Ele é o pai de santo da primeira sacerdotisa de Rondônia, ponto. Portanto, o fato pode ser compreendido tomando-se em conta que na tradição queto a antecedência genealógica e hierárquica tem um imenso valor e a elas se exige respeito. Este é um preceito do sistema. Por esta lógica, membros dos grupos religiosos ponderaram que, sendo José Nilton Viana dos Reis/*Torodé* o pai de santo de Elza Maria da Conceição/*Iase de Iemanjá* e que foi ele o doador material do *axe*⁴⁶ do terreiro dela, é legítimo considerá-lo pai fundador do Candomblé queto de Rondônia.

Mas há outra explicação para que ele seja visto desse modo. A mesma é mais complexa do que a anterior, pois envolve lealdades a pessoas, fundamentos religiosos e os jogos de poder e disputas por legitimidade no campo religioso: José Nilton Viana dos Reis/*Torodé* doou os axés do seu Candomblé a Elza Maria da Conceição/*Iase de Iemanjá*. E, em determinado momento de sua trajetória pessoal ela os lançou fora, abandonando a religião e encerrando as atividades do seu terreiro.⁴⁷ Lembrar este episódio poderia enfraquecer a construção discursiva e identitária de novos terreiros, cujos sacerdotes haviam sido consagrados por ele. Ou ainda, no contexto do fechamento do terreiro, ter o nome associada ao dela poderia enfraquecer a credibilidade de sacerdotes e filhos de santo iniciados por ela.

Seja como for, Elza Maria da Conceição/*Iase de Iemanjá* foi a pessoa responsável pela mediação entre Rondônia e Rio de Janeiro no processo de construção das primeiras pontes culturais que uniu uma região de colonização recente, considerada *terra de caboclos* (Rondônia) a outra, que era tida como *terra de orixás* (Rio de Janeiro). Nesse processo, as amarrações que conectaria estes dois mundos seriam firmadas nos anos subsequentes. Por meio dos laços de parentesco sagrado que se criou com José Nilton Viana dos Reis/*Torodé* (embora não tenha sido ele o único *babalorixá* oriundo do Rio de Janeiro a consagrar sacerdotes em Rondônia, conforme será visto no decorrer desta tese). Essa união Porto Velho/Rio de Janeiro foi muito frutífera. No caso do Candomblé, ela suscitou duas importantes personagens do campo religioso afro-brasileiro local que se tornaram ilustres defensores da tradição queto: Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum* e Wilma Inês de França Araújo/*Wilma de Oyá*. Pelas mãos de Wilma Inês de França Araújo/*Wilma de Oyá* nasceu o sacerdote Marcone Moraes de Vasconcelos/*Marcone de Oxóssi*, sem dúvida alguma o mais popular e vigoroso expoente dessa tradição religiosa na atualidade e sobre o qual já fizemos menção em outras sessões deste trabalho.

⁴⁶ Tem o sentido de força e vitalidade, energia vital.

⁴⁷ Informações baseadas nos relatos de Helena de Iemanjá/Maria Helena Fernandes da Silva, em 24 de maio de 2011; Wilma de Oyá/*Wilma Inês de França Araújo*, em 22 de março de 2011 e Hilton de Ogum/*Hilton da Veiga Monteiro*, em 26 de maio de 2011.

QUADRO X
SACERDOTES DE CANDOMBLÉ QUETO - LINHAGEM TORODÉ



Figura 36 – Hilton da Veiga Monteiro/Hilton de Ogum
de Saúde, Porto Velho, 16 de julho de 2011. **Foto:** Marta Valéria de Lima.
Local: I Seminário Nacional de Religiões Afro Brasileiras e as Tecnologias

Figura 37 – Wilma Inês de França/Wilma de Oyá

Foto: Marta Valéria de Lima.
Local: Porto Velho, 16 de março de 2011.



Figura 38 – Marccone Vasconcelos de Moraes/Marccone de Oxóssi

Foto: Marta Valéria de Lima.
Local: I Seminário Nacional de Religiões Afro Brasileiras e as Tecnologias de Saúde, Porto Velho, 15 de julho de 2011.

6.1.3.- Candomblé Jeje

O Candomblé jeje ingressou em Rondônia em meados da década de 1970, trazido pelo sacerdote Wilson Sousa Rodrigues, conhecido como Wilson

Rodrigues/*Wilson de Xangô Ogunjá*, o qual também era associado à prestigiosa linhagem de Joãozinho da Goméia/João Alves de Torres Filho.⁴⁸

Wilson Rodrigues desembarcou na cidade de Porto Velho no ano de 1978. Até onde sabemos, nessa época ele não possuía filhos de santo na região. E nem chegou à mesma por questões profissionais, como aconteceu com Paulo Américo da Silva.

Fontes impressas indicam que ele veio atendendo a convite do Presidente da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR, Carlos Alberto dos Santos Melhoral, que lhe solicitou realizar uma cerimônia de iniciação de afiliados a essa federação dentro dos preceitos dos cultos afro-brasileiros.

Uma notícia publicada no jornal O Guaporé em 4 de março de 1978, esclareceu que Wilson Rodrigues: “[...] veio do Rio de Janeiro especialmente para firmar novos Iaôs [iniciados] em Rondônia e aqui permanecerá por um período de seis meses.”⁴⁹ Conforme esse jornal, os rituais do “primeiro barco de yaô”⁵⁰ do Estado de Rondônia, foram feitos nos preceitos da tradição *jeje* por esse sacerdote. As cerimônias de iniciação aconteceram no dia 26 de fevereiro (domingo) de 1978, no sítio do Presidente da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR, Carlos Alberto dos Santos/Melhoral. Na ocasião foram iniciados quatro novos filhos de santo na categoria de Iaôs, sendo esses neófitos identificados como: Alzenira, Fátima, Dalva Regina Pinheiro (esposa do Sr. João Paulo Pimentel), e o médium Raimundo, conhecido como *Didi*. De acordo com a notícia, os orixás desses novos iniciados eram: Oxum, Oxóssi, Iemanjá e Oxalá.

Após o cumprimento do período de 21 dias de recolhimento, os iniciados saíram da *camarinha* - ou *Roncór*⁵¹ - para serem apresentados formalmente à sociedade rondoniense durante uma cerimônia pública.⁵² Sob grande expectativa das adeptos das

⁴⁸ O baiano João Alves de Torres Filho/Joãozinho da Goméia pertencia à nação angola, cujos ritos estão mais próximos da Umbanda. Ele foi filho de santo de Severiano Manoel de Abreu, conhecido como *Jubiabá* (que não é o personagem do romance de Jorge Amado). Após o falecimento deste, ele foi iniciado nos rituais do Candomblé de nação queto pelas mãos da famosa ialorixá do terreiro do Gantois, Maria Escolástica de Conceição Nazaré/*Mãe Menininha*.

⁴⁹ Federação de Umbanda faz cabeça de quatro novos iaôs em Rondônia. *O Guaporé*. Porto Velho, 4 mar. 1978. p. 2.

⁵⁰ De acordo com Reginaldo Prandi (1991:97): “Barco de iaôs é o conjunto de iniciados recolhidos e raspados numa mesma leva. Um barco de iaôs pode ter desde um noviço até vinte ou mais. Em São Paulo, dois ou três são considerados um bom número por muitos pais de santo. Um barco grande tem a vantagem da cotização das despesas da festa que encerra a feitura, mas exige instalações espaçosas no terreiro. Em cada barco estabelece-se uma hierarquia, na qual o primeiro a entrar no roncó (clausura) e a ser posteriormente raspado e apresentado ao público na “*festa do nome*” tem precedência ritual sobre o segundo, que tem precedência sobre o terceiro, e assim por diante. Há nomes para os postos na hierarquia do barco. O primeiro é chamado dofono, o segundo, dofomotinho, o terceiro, fomo, e, sucessivamente, fomutinho, gamo, gamotinho, domo, domutinha, vito e, o décimo, vitutinho. Também é frequente a incorporação do nome da ordem de barco no nome do iniciado, como é o caso de Tata Fomutinho. O dofono do primeiro barco de uma casa é também chamado rombono. Ver Lima, 1984: 66-76.”

⁵¹ Local onde as iniciadas foram recolhidas pelo período de 21 dias para aprenderem os segredos dos rituais e do culto e onde se submeteram às cerimônias de iniciação.

⁵² Umbanda vai “iniciar” (Cerimônia de “roncór” no Sábado de Aleluia). *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 jan. 1978. p. 1 e 3.

religiões afro-brasileiras de Porto Velho, as primeiras filhas de santo “*feitas*” dentro do novo modelo religioso saíram dessa cerimônia consagradas e socialmente legitimadas em suas iniciações. Elas tinham sido *feitas* por um sacerdote de uma linhagem que era respeitada no país. Além disso, as suas feitura fora referendada pela instituição religiosa afro-brasileira mais importante do Estado naquele momento, a FEUR, a qual era a única instituição religiosa local com legitimidade legal para reconhecer as suas iniciações e conferir-lhes credibilidade. Na ocasião os neófitos foram apresentados como mães/pai de santo “*aptos para dirigirem seus próprios terreiros e searas já que foram formados pela Nação jeje das águas da Bahia.*”⁵³

Note-se o valor atribuído ao lugar. De acordo com esse pequeno texto, os novos sacerdotes estão aptos ao exercício do serviço religioso por haverem se associado a grupos de culto *da Bahia*, terra que fora consagrada na literatura especializada e nos meios religiosos afro-brasileiros como o local de origem do Candomblé *puro*, de *raiz*. Ou seja, mais próximo da África. Para tornar ainda mais clara a importância deste atributo, vamos recorrer a outro texto, o qual ilustra a crença na eficácia simbólica da Bahia como terra dos orixás no Brasil. Consideramos que nele a visão da superioridade baiana no campo religioso afro-brasileiro é ainda melhor externada do que no do jornal O Guaporé, citado acima. Vejamos:

[...] é que a Bahia, antes de mais nada, é o berço do impossível! Em qual outro local da Terra, “*Oropas, França e Áfricas*”, além da terra do candomblé baiano, poderia haver uma manifestação cultural de uma minoria humilde, não apenas aceita, mas admirada pela difusa maioria? Note-se bem, **estamos a falar de uma manifestação cultural estável, enraizada... não de um carnaval que dura só três dias!**⁵⁴ [Grifo nosso]

A questão do tempo de existência dos terreiros e de aprendizado dos rituais de Candomblé é um assunto que continua a ser ressaltado por muitos dirigentes de culto como condição *sine qua non* para legitimar o sacerdócio e as iniciações dos filhos de santo (embora poucos indivíduos que atuam/atuaram em Rondônia tenham sido submetidos aos longos e enfadonhos anos de submissão ao sacerdote chefe de um terreiro, antes de ascender a dirigente de culto, do modo como prega as velhas tradições baianas dos candomblés considerados *puros*). Portanto, dentro das antigas tradições religiosas da *nação queto*, os candomblés fundados por pais de santo que tinham sido submetidos a rituais de curta duração eram considerados pouco sérios (não passam de *carnavais*). Do mesmo modo eram pouco sérios os sacerdotes que efetuavam esses rituais de curta duração. A velha tradição prescrevia um longo aprendizado.

Até, mais ou menos, a década de 1970 o filho de santo de Candomblé permanecia por um ano recolhido no interior do terreiro do seu pai/mãe de santo e cumprindo preceitos iniciáticos. Destes constava uma longa lista de deveres que a(o) nova(o) iaô tinha de realizar antes de ser publicamente apresentado à sociedade na

⁵³Federação de Umbanda faz cabeça de quatro novos iaôs em Rondônia. *O Guaporé*. Porto Velho, 4 mar. 1978. p. 2.

⁵⁴MARTINS, Luís Duílio de O. Ajanipá. In: *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Cléo Martins e Raul Lody (organizadores). Rio de Janeiro: Pallas, 2000:306.

cerimônia de “*dar o nome*”. Com a modernização, que trouxe a urbanização e a expansão do capitalismo, o uso do tempo adquiriu novos significados e valor. Diante disso, surgiram dificuldades para conciliar o *tempo da feitura* com o *tempo do trabalho*, gerando tensões e conflitos nos terreiros, cujos sacerdotes se viram e foram colocados em meio à encruzilhada *tradição/modernização* obrigando-os a fazer escolhas.

Como se viu, o *povo de santo* de Rondônia não passou incólume por essas mudanças. Logo, buscaram modos de se adaptarem e de se integrarem aos novos processos. Fazer iniciações religiosas dentro de sistemas socialmente legitimados pelas classes dominantes foi um modo de se adaptarem, e também de se integrarem aos novos valores impostos por um mundo que se encontrava em rápida transformação. Prova disso são as *feituas* em sistemas religiosos distintos daqueles que eles praticavam anteriormente.

Na notícia publicada em 4 de março de 1978, pelo jornal O Guaporé, constou a informação de que houve um novo *barco de iaôs* organizado pela FEUR. Este novo barco foi constituído por *seis novos filhos de Umbanda*. No dia 13 de março daquele ano eles foram *recolhidos* para se submeterem aos aprendizados do novo modelo religioso.⁵⁵

Destarte, as fontes escritas informam que durante os primeiros meses do ano de 1978 - de janeiro a abril - Wilson Rodrigues efetuou dez iniciações de filhos de santo nos preceitos do *Candomblé jeje*. No ano seguinte, de acordo com a edição do dia 26 de janeiro do jornal Alto Madeira,⁵⁶ se realizou os primeiros rituais de *iniciação* nos preceitos *da Umbanda* no território de Rondônia. Tais rituais também foram dirigidos por Wilson Rodrigues. Eles ocorreram no período de 25 de janeiro a 15 de fevereiro de 1979, sob a chancela da FEUR.

Portanto, podemos afirmar que o primeiro *barco* (grupo) de neófitos iniciados dentro dos princípios da *Umbanda sulista* aconteceu nos primeiros meses do ano de 1979, tendo sido efetuadas no interior da sede da FEUR. A notícia *Umbanda iniciou ontem “Roncor” em Porto Velho* nos oferece alguns detalhes de como foi essa primeira *iniciação* de filhos de santo de Rondônia na religião Umbanda.

O Presidente da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR, informou que ontem foram “iniciados” 8 membros de sua religião no cerimônia conhecido como “roncór” e que esta sendo orientado totalmente pelo babalorixá Wilson Rodrigues, que está dando assistência espiritual mais especializada para a FEUR.

Preparação

Os **oito membros da umbanda** que estão sendo **iniciados no “roncór”**, ficarão totalmente **isolados do mundo durante 21 dias**, período em que **haverá preparação espiritual, com mortificações e outras atividades** visando a formação religiosa.

⁵⁵Federação de Umbanda faz cabeça de quatro novos iaôs em Rondônia. *O Guaporé*. Porto Velho, 4 mar. 1978. p. 2.

⁵⁶Umbanda vai “iniciar” (Cerimônia de “roncó” no Sábado de Aleluia). *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 jan. 1978. p. 1 e 3.

Eles foram escolhidos dentre vários adeptos da Umbanda e depois de um trabalho inicial, foram colocados no “roncór”, na própria sede da FEUR, na avenida João Goulart 1117.

Ali, eles **recebem toda orientação do babalorixá Wilson Rodrigues**, reunidos no “barco”, conforme informou o presidente Carlos Alberto dos Santos à imprensa.

O babalorixá, também vem dando toda assistência espiritual para os fiéis da Umbanda, na própria sede da FEUR, diariamente, nos períodos da manhã e tarde.⁵⁷ [Grifo nosso].

Assim, à primeira experiência de iniciação de novas iaôs que ocorrera em janeiro de 1978 sucederam-se outras. Novos *feitorios* foram realizados na sede da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR, sob a direção espiritual de Wilson Rodrigues, que teve grande aceitação social nas suas funções religiosas. Graças ao sucesso da experiência decidiu permanecer em Rondônia, tendo se fixando em Porto Velho.

Da década de 1970 à década de 1980, Wilson Rodrigues foi o sacerdote de Candomblé mais importante do Estado de Rondônia. Durante esse período ele formou uma extensa família de santo e reinou soberano. Porém, por razões que desconhecemos, ele jamais *levantou terreiro* para si em qualquer cidade desse Estado. Na década de 1980 surgiram novos sacerdotes para fazer-lhe concorrência e ele decaiu em prestígio.

Entre os muitos adeptos das religiões afro-brasileiras que foram iniciados por ele e que alcançaram, ou que já possuíam, o grau de sacerdote são lembrados: Raimunda Pereira (ou Oliveira)/*Raimunda Paeira*, Maria de Fátima Sampaio/*Fátima de Oyá*, Eunice Monteiro de Oliveira e Alzenira Amorim Sobrinho.

Como vimos, a imprensa registrou que Wilson Rodrigues tanto efetuou rituais de iniciação na *tadição jeje da Bahia* quanto de *batismo na Umbanda*. Vale ressaltar que as práticas religiosas que Wilson Rodrigues trouxe para Rondônia se distinguiam daquelas pré-existentes nesse lugar, cujas características eram similares às maranhenses, paraenses e amazonenses, fossem elas denominadas pelo povo de santo local de *Pajelança, Macumba, Batuque, Tambor, Cura e Maracá* ou, mais recentemente, também de *Umbanda*. Todas estas práticas religiosas guardavam semelhanças entre si.

Chamamos a atenção para alguns episódios que foram aqui mencionados:

1. Wilson Rodrigues foi a Rondônia para prestar serviços espirituais a uma comunidade de fiéis, atendendo ao convite de uma instituição religiosa com pouco tempo de existência, a Federação de cultos umbandistas de Rondônia - FEUR, cujo Presidente não tinha competência para fazê-lo, pois não era sacerdote.

2. Ele veio porque não havia no quadro de associados dessa federação pessoas consideradas qualificadas para consagrar sacerdotes nos ritos do Candomblé. Deste modo, a Presidência da federação o contratou para efetuar rituais de iniciação em seus afiliados.

Essa foi a primeira vez na história das religiões afro-brasileiras de Rondônia que um sacerdote foi *contratado* para atuar em uma instituição legalmente constituída como prestadora de serviços religiosos. Consideramos tal episódio como sinal de transição

⁵⁷ Alto Madeira, 09 de fevereiro de 1978, p. 3

cultural de Rondônia em direção à burocratização de suas práticas litúrgicas, pois com isso foi inserido um novo aspecto da modernidade no âmbito das religiões afro-brasileiras dessa região. Perceba-se, também, que a instituição era de Umbanda, mas formava sacerdotes nos ritos de Candomblé. E ainda que os ritos do modelo jeje guardassem grande proximidade com a Umbanda, não era Umbanda. Ou ao menos, não era o modelo de Umbanda sulista que servia de parâmetro às práticas religiosas afro-brasileiras, cujos conteúdos eram vinculados pela FEUR na imprensa.

Os sacerdotes que são ou que foram filhos de santo iniciados por Wilson Rodrigues *no jeje*, continuaram a praticar os rituais *de Umbanda*, fosse lá o que isto significasse exatamente.⁵⁸ Eles prosseguiram com as práticas rituais que executavam antes de se iniciarem com ele. O que fizeram foi agregar os novos ritos ao sistema religioso anterior.⁵⁹

Além do modelo religioso trazido por Wilson Rodrigues, outras variações dos rituais de Candomblé jeje chegaram a Rondônia e se fixaram entre as décadas de 1980 e 1990. Este é o caso do *Candomblé jeje-Mahi*. Entre os sacerdotes lembrados como mais reputados nesta tradição estão:

- a) *Mãe Marlene de Iemanjá*, filha de santo de Severino Ramos/*Raminho de Oxósse* (sacerdote pernambucano com casa estabelecida na cidade do Recife), a qual fez as suas primeiras iniciações no ritual de nação jeje com Wilson Rodrigues;
- b) *Mãe Otília*, sacerdotisa muito conhecida entre os adeptos do Candomblé de Porto Velho, e que esteve sob a orientação religiosa de um pai de santo chamado Darci/ *Darci de Oyá Akun Kué*, que atuou por pouco tempo em Rondônia;
- c) Pedro Paulo Brito da Silveira/(*Doté*)*Paulo de Azawine/Paulo de Ajossun* e Maria Fátima Sampaio/(*Donê*)*Fátima de Oyá*. Esses dois sacerdotes fizeram iniciações nas tradições jeje mahi com um sacerdote do Rio de Janeiro conhecido como *Nelson de Azanssum*, que pertence à *linhagem de Gaiacú*/Maria Angoronense, cujo terreiro fica localizado em Cachoeira de São Félix-BA.⁶⁰

⁵⁸ O termo *umbanda* passou a ser usado de modo genérico a partir da década de 1970 quando os adeptos se referiam às religiões afro-brasileiras que não eram Candomblé.

⁵⁹ Informações baseados em declarações dos sacerdotes: Wilma Inês de França Araújo/*Wilma de Oyá*, Maria de Fátima Sampaio/*Fátima de Oyá*, Francisco Edson da Silva/ *Edson de Ubirajara*, Aulenilda Lopes de Oliveira/*Nilda da Oxum*, Clotilde Lopes Mendes/*Clotilde de Iansã* e Rita de Cássia Lopes Mendes/*Ritinha da Oxum*.

⁶⁰ Informação obtida com Pedro Paulo Brito da Silveira/*Paulo de Ajonssun*, em entrevista que foi realizada no dia 21 de maio de 2011.

QUADRO XI
SACERDOTES DE CANDOMBLÉ JEJE-MAHI - LINHAGEM NELSON DE AJOSSUN



Figura 39 - Nelson de Ajossun com suas filhas de santo



Figura 40 e 41: Fátima de Oyá e Otilia de Omolú

Fonte: RAÍZES INFORMATIVO. Porto Velho. Organizadores: Orlando Gioré, Silvestre Antônio, Júlio Costa e Ogã Ronaldo. 2004 (?). p. 4.

6.1.4 Candomblé nagô

Na década de 1970, o pai de santo conhecido como Hinaldo V. Melo/*Hinaldo Amim-Tawá*, da cidade de Feira de Santana (BA) esteve em Porto Velho para participar do I Encontro de Orixás de Rondônia (1977). Ele se hospedou na casa da sacerdotisa e Conselheira da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR, Maria Pereira Pinto/Maria Estrela. Após eles se conhecerem essa a sacerdotisa (que era adepta do Tambor de Mina e do Tambor da Mata, adotando práticas rituais de Jurema e Sacaca) se submeteu a algumas cerimônias de iniciação no Candomblé da tradição nagô. Os rituais foram realizados pela sacerdotisa Hinaldo V. Melo/*Hinaldo Amim-Tawá* no terreiro dela

(Tereiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa). Com as novas iniciações Maria Pereira Pinto/Maria Estrela se tornou *nagoense* e passou a fazer parte da família de santo dele. Até o final da sua vida ela pagou anualmente uma taxa de filiação ao terreiro desse pai de santo e com ele manteve contatos telefônicos regulares, chamando-o sempre que necessitava conselhos e compartilhar experiências. Não temos informações se houve outras pessoas em Rondônia iniciadas por Hunaldo V. Melo/*Hunaldo Amim-Tawá*. Maria Pereira Pinto/Maria Estrela não formou família de santo. Portanto, não realizou iniciações de novos adeptos. Logo, ela não expandiu a linhagem dele. Ela apenas agregou conhecimentos da tradição nagô às suas antigas práticas religiosas (Tambor de Mina).

Hunaldo V. Melo/*Hunaldo Amim-Tawá* tampouco regressou a Porto Velho para efetuar novas iniciações ou assistir espiritualmente a sua filha de santo.⁶¹ Em vista disto, os adeptos das religiões afro-brasileiras consideram que o Candomblé nagô chegou a Rondônia em 1980, pelas mãos do sacerdote paraibano Roberto Athaide de Araújo/*Roberto de Iemanjá Ogunté*, também conhecido como *Robertão*. Esse modelo religioso se firmou e se expandiu a partir de 1988, quando esse sacerdote fundou o terreiro denominado *Ilê Axé de Iemanjá Ogunté*. Esse terreiro esteve situado em diferentes locais da cidade de Porto Velho, tendo permanecido por mais tempo no Conjunto Residencial Dom João Batista Costa, Rua 2, Casa 2.

Roberto Athayde de Araújo/*Roberto de Iemanjá Ogunté* possui grau de sacerdote em duas variedades religiosas. Além de ser iniciado no Candomblé de tradição nagô, ele também é Juremado, o que significa dizer que ele é *Mestre* (sacerdote) nos ritos da pajelança afro-indígena nordestina conhecida como *Jurema*. A sacerdotisa que o iniciou nessa tradição é conhecida como *Maria do Peixe*, cujo nome de batismo é Maria dos Prazeres. Ela exerce as suas funções sacerdotais na cidade de João Pessoa (PB), onde possui um templo que se chama *Palácio de Nagô da Oxum Jangurá*. Mas antes de ser iniciado na Jurema e ainda vivendo na Paraíba, pelos idos dos anos 1960 Roberto de Athayde fez iniciações nos rituais de Candomblé angola com a Ialorixá Beatriz Barbosa, mais conhecida como *mãe Beata de Iemanjá Sobá*, filha de santo de um sacerdote de Salvador (BA), adepto da *cabula*, conhecido pelo nome de *Cecílio de Oxalá* (Lima e Menezes, 2002:6).

No Abaçá de Nagô Iemanjá Ogunté Roberto Athayde de Araújo/*Roberto de Iemanjá Ogunté* efetuou iniciações de filhos de santo tanto nas tradições de nagô quanto nas tradições de Jurema, havendo adeptos que foram iniciados em uma ou outra, ou em ambas as formas religiosas.

Roberto Athayde de Araújo/*Roberto de Iemanjá Ogunté* é repetido pelos demais sacerdotes que atuam na cidade de Porto Velho por sua competência, embora o modelo religioso que ele implantou nessa cidade sofra discriminações. Principalmente por parte de adeptos do Candomblé da tradição queto. Isso ocorre porque o modelo que

⁶¹ As informações relatadas resultam de conhecimento adquirido durante o intenso convívio que tivemos com a sacerdotisa Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela*, na fase de elaboração da investigação que realizamos sobre a história do Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho, nos anos de 1999 e 2000.

ele adota foi estruturado dentro de preceitos angola/congo, o qual é tido como ritual “*de caboclo*”, “*misturado*”, chamado pejorativamente por alguns de “*Umbandão*”.⁶²

Por motivo de falta de saúde, em 2010, Roberto Athayde de Araújo/ *Roberto de Iemanjá Ogunté* regressou à Paraíba. Desde então o terreiro dele encontra-se com as atividades religiosas suspensas. Apesar do longo tempo de funcionamento desse espaço religioso em Rondônia, apenas cinco dentre os muitos filhos de santo desse sacerdote montaram terreiro. Entre estes são lembrados: Nilza Menezes/*Nilza de Iemanjá* e Ronaldo da Silva Santeiro/*Ronaldo de Xangô*, ambos com terreiro situado na Vila Candelária, em Porto Velho. Os terreiros desses dois sacerdotes estão situados próximo aos trilhos da Estrada de Ferro Madeira Mamoré - EFMM, se avizinando ao restaurante conhecido como *Barracão do Rai*.

O sacerdote Ronaldo da Silva Santeiro/*Ronaldo de Xangô* deu sequência à linhagem sacerdotal de seu pai de santo. Ele adota os dois modelos religiosos em que ele o iniciou no seu terreiro. Já a sacerdotisa Nilza Menezes/*Nilza de Iemanjá Ogunté*, que foi *mãe pequena* do Abaça de Nagô Iemanjá Ogunté, proporcionou outros rumos à sua formação sacerdotal. Ela teve problemas com o seu pai de santo e optou por continuar a desenvolver apenas as tradições religiosas da Jurema, pois não prosseguiu o seu processo de aprendizado dos rituais de Candomblé nagô com Roberto de Athayde/*Roberto de Iemanjá Ogunté*. Formalmente no terreiro dela não se realiza rituais nessa tradição, já que ela não é considerada sacerdotisa desse modelo religioso por não haver cumprido todos os graus de iniciação nesse sistema. Depois de uma tentativa mal sucedida de prosseguir o aprendizado dos fundamentos do Candomblé com sacerdote iniciado em outra modalidade religiosa (queto), ela decidiu continuar a sua formação religiosa nas tradições de *Ifá*.⁶³ Por tal motivo tem cumprido preceitos com um importante sacerdote africano que possui terreiro estabelecido no Estado de São Paulo. Esse sacerdote é conhecido como *babá King*, cujo nome próprio é Adesiná Síkírù Sàlámi. Ele é natural da cidade de Abéokuta, na Nigéria e imigrou para o Brasil no ano de 1988, tendo se estabelecido na cidade de Mongaguá, no litoral paulista, onde construiu e dirige o terreiro denominado *Oduduwa Templo dos Orixás*. Atualmente a sacerdotisa Nilza Menezes Lino Lagos é conhecida no universo das religiões afro-brasileiras pelos nomes *Nilza de Iemanjá Ogunté* e, mais recentemente, *Faseun Iya Elesú*. Este último nome ela o recebeu após ter se submetido aos ritos de iniciação no *Ifá* com Adesiná Síkírù Sàlámi/*babá King*.

⁶² Declaração de Nilza Menezes Lino Lagos/*Nilza de Iemanjá* durante entrevista que foi realizada no dia 29 de março de 2011 com a sacerdotisa *Rita da Oxum* e da qual nós também participamos.

⁶³ Orixá da adivinhação, relacionado ao jogo de búzios.

QUADRO XII
SACERDOTES DE CANDOMBLÉ NAGÔ - LINHAGEM ROBERTO DE YEMANJÁ OGUNTÉ



Figura 42 – Nilza Menezes Lino Lagos/Nilza de Iemanjá Ogunté/Faseun Iya Elesú

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Porto Velho, 16 de março de 2011.

Figura 43 – Roberto de Athayde/Roberto de Yemanjá Ogunté

Fonte: RAÍZES INFORMATIVO. Porto Velho. Organizadores: Orlando Giore, Silvestre Antônio, Júlio Costa e Ogã Ronaldo. 2004 (?). p. 5.

7.- A RECEPTIVIDADE DO CANDOMBLÉ EM RONDÔNIA

A receptividade do Candomblé em Rondônia foi dúbia. Houve aceitação e também rejeição. Entre os componentes da população nativa fala-se que esse modelo religioso exerceu grande fascínio. Muitos decidiram se converter a ele, mas ao mesmo tempo se menciona a falta de compreensão dos ritos; e, de resto, de toda a estrutura religiosa. Outro fator desestimulante foi a falta de contato com os pais de santo no dia a dia, e/ou a quebra dos vínculos com eles em virtude da distancia ou de incompatibilidade em algum nível da relação. Em vista disso, muitos passavam pelas primeiras iniciações e ficavam nelas, não dando prosseguimento ao aprendizado religioso. Deste modo, alguns não cumpriram as obrigações de três e sete anos e muitos deixaram de fazer as de catorze e de vinte e um anos.

Já a clientela, passada a empolgação com a novidade, pouco se integrava, preferindo os ritos da Umbanda, onde há a comunhão com os caboclos. Além disso, fora dos momentos dos ritos de salão (toques e festas) ela procurava os terreiros nos quais tais entidades estavam presentes (no Candomblé *puro* não há caboclos). Isso ocorria porque com os caboclos a clientela podia se comunicar ao fazer as suas consultas físicas e espirituais sem ter que compartilhar os seus *segredos* com os sacerdotes (o sacerdote de Umbanda incorpora com as suas entidades *de cura* durante os *trabalhos*, enquanto o de Candomblé efetua o jogo de búzios sem entrar em transe de incorporação), mas

também porque lhes agradava este contato mais íntimo. Os orixás pareciam muito *fríos* e *distantes* aos olhos da clientela e dos frequentadores de terreiros, enquanto os caboclos os acolhia e compartilhavam das alegrias e agruras dos seus cotidianos, rindo, brincando, bebendo, dançando, cantando, xingando, aconselhando, zombando e curando.⁶⁴

Sobre esta questão vejamos o que foi observado por Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:66) em pesquisa de campo que foi realizada em 1994:

Nos cultos afros de Porto Velho, as entidades mais requisitadas e valorizadas pela clientela são aquelas consideradas como inferiores no plano astral. Poucos são os que se recomendam diretamente aos Orixás. Em geral, é raro que alguém se preocupe em agradá-los voluntariamente. Já os caboclos e exus a clientela ávida de favores, ocorre pressurosamente.

Ou seja, por um lado adeptos, simpatizantes e clientes eram atraídos pelo brilho das festas dedicadas aos orixás e por outro, pelas pulsões naturais de realizar os seus desejos por meio da *troca de favores* em acordos feitos durante rituais que reuniam homens e espíritos materializados em homens. Isto os levava a se apegarem aos ritos onde os caboclos compareciam. Em comum na participação em um e em outro sistema de culto: o hedonismo. O prazer e a satisfação individualista em tomar parte dos rituais lúdicos e festivos; e a perspectiva da realização de aspirações através da negociação direta e imediata com o sagrado por meio do diálogo e mercancia com os seus intermediários (exus e caboclos).

A receptividade ao Candomblé teve vários desdobramentos, como já vimos e seguiremos a ver neste capítulo. Ao analisar o fenômeno das condutas dos conversos constatamos que, de um modo geral, houve duas tendências de comportamento associada à escolha desse novo modelo religioso. Ao nosso modo de ver as conversões de Hilton da Veiga Monteiro e de Celso Guimarães de Lima, bem no princípio das adesões locais ao Candomblé, as simbolizam. Uma, foi a dos iniciados que passaram por imersão total no sistema e desfizeram-se (ou procuraram desfazer-se) da identidade religiosa anterior. Outra foi a dos iniciados que mesmo tendo efetuado todos os ritos de passagem experimentaram uma conversão incompleta. Estes mantiveram a identidade religiosa anterior, mas sem abrir mão dos conhecimentos e das vantagens que a nova identidade lhes conferira. Usavam-na sempre que julgavam necessário, ou mais apropriado para obter vantagens no intrincado e complexo jogo das relações de poder, de saber, e de saber viver em grupo e na sociedade. Também a utilizavam para se colocarem a serviço daqueles que necessitavam dos seus conhecimentos, auxiliando-os a superar as suas limitações e dificuldades pessoais em todos os níveis de suas existências. Portanto, buscava-se o equilíbrio entre o interesse econômico e a solidariedade, a razão e a emoção, a tradição e a modernidade. A questão é saber: O que

⁶⁴ Baseado em conversas informais com sacerdotes e sacerdotisas de Porto Velho e registrado em entrevistas que foram realizadas com as sacerdotisas Maria Edite do Nascimento/Dona *Edite*, em 12 de março de 2011 e com Wilma Inês de França Araújo/*Wilma de Oyá*, em 22 de março de 2011.

motivou as pessoas a se tornarem adeptas do Candomblé? Tentaremos esclarecê-la no item a seguir.

7.1.- A conversão do povo de santo de Rondônia ao Candomblé e o retorno às giras de Umbanda

A conversão de sacerdotes de outros sistemas religiosos ao Candomblé foi um importante fator para a adesão de adeptos a esta religião, pois quando um sacerdote se convertia, o seu terreiro mudava de linha e os filhos de santo que o acompanhavam passavam a adotar o modelo professado por seu pai ou mãe de santo. Na primeira fase das conversões aos candomblés, ainda em meados dos anos 1970, as adesões mais impactantes foram as de Celso Guimarães de Lima e Hilton da Veiga Monteiro. Isso pelo fato deles terem sido os primeiros sacerdotes de cultos afro-brasileiros a ingressar no novo sistema de crenças. E porque ambos eram dirigentes do Terreiro de São Sebastião, naquela época o mais importante e prestigiado espaço de culto afro-brasileiro de Rondônia, no qual a Umbanda era o modelo religioso adotado.

O estímulo à conversão aumentou ainda mais, a partir da segunda metade dos anos 1970, com a divulgação dos Candomblés durante festivais de religiões afro-brasileiras promovidas pela Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR.

Além destes, outros fatores contribuíram para a expansão do Candomblé. Dentre os mais recorrentes apresentados pelos sacerdotes que entrevistamos constaram os seguintes:

- a) A atração pelo luxo e glamour dos rituais;
- b) O jogo de búzios;
- c) A dinâmica das incorporações;
- d) A orfandade no parentesco sagrado;
- e) A ruptura do elo de lealdades de adeptos dos cultos afro-brasileiros com os sacerdotes responsáveis por suas primeiras iniciações;
- f) A ideia de *cobrança* espiritual dos *guias*;
- g) A busca de conhecimento espiritual e ritual (*fundamentos* religiosos);
- h) O Complexo de inferioridade e insegurança dos que eram iniciados em outras tradições (Umbanda principalmente).
- i) O gosto pela estética dos rituais e a vaidade de tomar parte nos mesmos, são aspectos subjetivos mencionados por quase todos os entrevistados como causas para a conversão. A maior parte dos informantes afirma ter se encantado com as cerimônias, seus paramentos e vestes.

Figura 44: Sacerdotisa Wilma Inês de França/Wilma de Oyá acompanhada da ebomi Enaura

Fonte: RAÍZES INFORMATIVO
Porto Velho, 2004(?), p.3.



Houve, também, fatores de ordem prática que colaboraram para a receptividade ao Candomblé. Baseados nos relatos orais se pode afirmar que dois aspectos associados à vida urbana e à modernização contribuíram para a difusão dessa variedade religiosa em Rondônia: O primeiro foi o tempo de duração das incorporações, e o segundo, a possibilidade de ganhar dinheiro com os jogos divinatórios e outros atendimentos prestados aos clientes. Sobre o primeiro aspecto é importante lembrar que nos rituais de Candomblé os iniciados permanecem por poucas horas em estado de transe. Enquanto na Umbanda o transe pode multiplicar-se em muitas horas. E no Tambor de Mina pode até durar alguns dias, o que é muito desgastante e exige total dedicação do adepto à religião. Sobre este assunto a sacerdotisa Maria Edite do Nascimento/Dona Edite declarou:

[...]. E outra coisa, que é muito especial, que se eu fizesse eu fazia mais porque os guias não demoram. Desocupam a gente rápido, não é. A gente fica na memória. E num terreiro, minha filha, a gente só vê salvar. Se terminar dez horas, já chamam as entidades. E aí, haja tempo prá eles desocupar a memória da gente. Aí, no outro dia, a gente tá com a memória cansada. Quer botar até um pepino, um negócio, aqui no rosto prá descansar o cérebro. Cansa muito. O guia cansa muito. Caboclo cansa muito.⁶⁵

Portanto, o modo de trabalhar com as entidades no Candomblé parecia aos adeptos de outras formas de expressões religiosas ser menos complexo e exigir uma quantidade de horas de *trabalho* religioso incomparavelmente menor, o que o tornava atraente. Além disso, as atividades religiosas de atendimento aos clientes com os

Esta situação estabelece a existência de dois domínios bem marcados: o pessoal e o institucional. O pessoal é definido pelas relações afetivas, de parentesco sagrado e consanguíneo. O institucional é estabelecido por relações contratuais e acordos comerciais. A nova atitude gerou um movimento que saiu do plano das relações pessoais para o das relações econômicas, ficando claro que o sacerdote do Candomblé é

⁶⁵ Maria Edite do Nascimento/Dona Edite. Porto Velho, 16 de março de 2011.

contratado pelo cliente para realizar uma prestação de serviços. Ele não fará caridade. O ponto chave: esta dicotomia indica os valores de cada uma das áreas culturais às quais pertencem os distintos modelos de culto (o da sociedade local, ainda marcada pela vida rural e comunitária; e a dos novos grupos sociais que ingressavam na mesma e que eram provenientes das grandes metrópoles, onde predominava a impessoalidade nas relações sociais). Indica ainda que junto com a nova religião foi transportado o modelo de relações econômicas das classes dominantes do país. Assim, o sistema econômico submerge o sistema moral vigente e atualiza as relações pessoais e sociais do povo de santo da região com aqueles que buscam os seus dons espirituais, doravante chamados *serviços*, para tratar de seus interesses públicos ou privados.

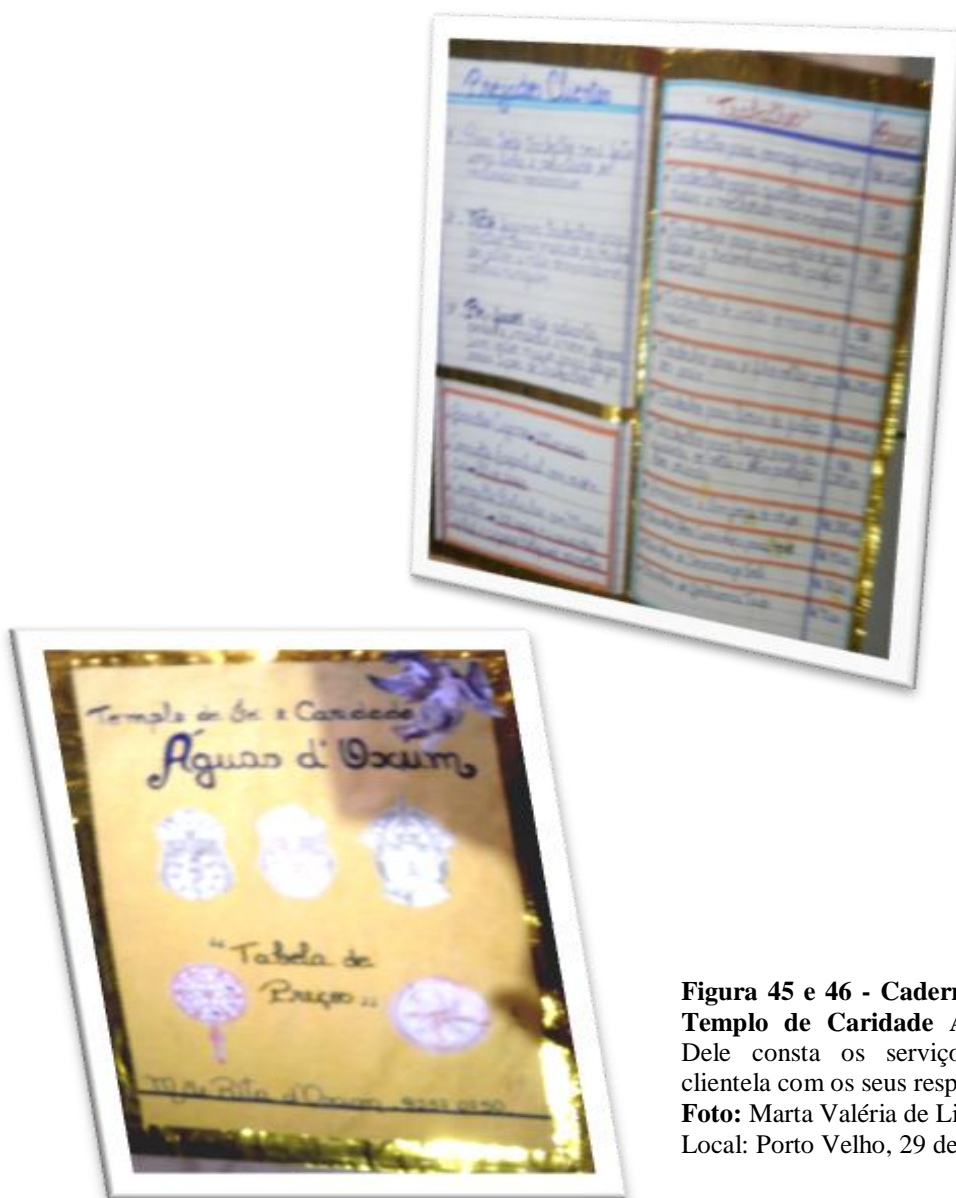


Figura 45 e 46 - Caderno de preços do Templo de Caridade Águas d'Oxum. Dele consta os serviços oferecidos à clientela com os seus respectivos preços.
Foto: Marta Valéria de Lima.
 Local: Porto Velho, 29 de março de 2011.

Outra diferença relacionada ao mesmo assunto é que no Candomblé o atendimento ao cliente não exige o estado de incorporação pelos *espíritos guias* do sacerdote, enquanto na Umbanda e no Tambor de Mina isso acontece quase sempre, como já dissemos. O folclorista José Monteiro (1993:79) lembra que em Rondônia as manifestações religiosas populares saem dos padrões convencionais, entre outras razões, por causa deste hábito de se *conversar* com os espíritos durante os rituais. Sobre esse fenômeno ele fez comentário o seguinte:

Com suas variantes os terreiros estão repletos dos mais diferentes rituais onde **o ponto mais comum é conversar e “tomar passes” com as “entidades” que “baixam” no local**, quando solicitadas pelo guia espiritual mais preparado naquele momento. Os cânticos e, em alguns casos, os “despachos” (ritual preparado com cachaça, galinha preta morta, farofa e velas) colocados preferencialmente nas esquinas, compõem um elenco de valores no quadro da religiosidade popular” (Monteiro, 1993:81). [Grifo nosso]

Além do quadro acima exposto, baseados nos estudos de Ivonne Maggie (2001) e de Reginaldo Prandi (1991,1996) consideramos que o fato do Candomblé possuir forte inclinação à satisfação das necessidades individuais lhe assegurou o sucesso em uma sociedade que se urbanizava e que recebia influências econômicas e culturais das grandes metrópoles brasileiras (São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador) de onde provinham as matrizes religiosas dos modelos de Candomblé que se firmaram na região.

Carlos Alberto dos Santos/*Carlos Melhoral*, Presidente da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR declarou a Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:71-72) “[...] que tencionava trabalhar em prol de uma Umbanda Cristã que **“limitasse a prática generalizada do catimbó, pois todo mundo aqui vivia fazendo trabalho em cemitério.”** [Grifo do autor]

Para entendermos melhor a afirmação acima, consideramos esclarecedor o que disse Reginaldo Prandi (1991) sobre as causas da atração do Candomblé, quando ponderou:

“Que estilo de interpretação da vida oferece o candomblé? No candomblé a guerra é constitutiva, a disputa é constante e a afirmação pessoal é imperativa, o que, de certo modo e num certo grau, reproduziu-se na umbanda (Velho, 1975). Não há limites para a realização pessoal e individual, e isto deve ser buscado enquanto estamos vivos: a felicidade não faz sentido após a morte. E tudo pode estar ao alcance das mãos, até mesmo a morte ritual do meu inimigo. Isso faz sentido”.

A nossa intenção ao trazer essas citações a este texto é tão somente a de esclarecer o seguinte: que se tomarmos em conta a explicação acima, chegamos à conclusão de que o Candomblé é uma religião que é percebida como um bem a serviço do indivíduo desprovido de sentido ético. A satisfação das necessidades pessoais é a garantia do seu sucesso em uma sociedade onde tudo é visto como mercado. E que é nesse contexto de individualismo e de racionalidade modernizante que o mesmo se desenvolve.

Através da pesquisa empírica constatamos que entre as décadas de 1970 a 1990 ser do Candomblé tornou-se símbolo de prestígio e de poder entre os adeptos das

religiões afro-brasileiras de Rondônia. Entretanto, até esta religião se fixar e se desenvolver localmente, os adeptos que abriram terreiros ou que mudaram as *linhas*⁶⁶ dos seus espaços de culto, enfrentaram vários obstáculos. Este é o tema do item a seguir.

7.2.- Dificuldades para a implantação e o desenvolvimento do Candomblé

Constatamos que o Candomblé desfrutou de uma crescente visibilidade social em Rondônia, especialmente durante as décadas de 1990/2000. Entretanto, o mesmo nunca foi a religião afro-brasileira predominante desse lugar. E embora ele esteja firmemente enraizado, houve várias dificuldades no seu processo de implantação. Para se manter no exercício dessa prática religiosa os primeiros dirigentes de terreiro tiveram que enfrentá-las e superá-las. Sacerdotes de Candomblé com mais tempo de atuação nesse campo religioso guardam lembranças do período inicial, quando essa religião começou a ser estruturada. Eles narram as dificuldades enfatizando os seguintes aspectos:

1) *Falta de tradição religiosa.* Em Rondônia *inexistia uma base religiosa tradicional de origem africana*, conforme havia em outros lugares do Brasil. A *Inexistência de vínculos genealógicos com pessoas de terreiros fundados por africanas/africanos, ou que tivessem relação direta com alguma nação africana*, afetou aspectos fundamentais da organização litúrgica do Candomblé (apesar de alguns terreiros locais serem influenciados por outros que eram considerados *tradicionais*, ou que tinham vínculos com os terreiros considerados tradicionais, como era o caso dos espaços de cultos associados à linhagem Torodé e à linhagem Wilson Rodrigues). A tal respeito vale ressaltar que alguns rituais estabelecidos em Rondônia ainda são bem recentes. No caso do Candomblé queto, por exemplo, o *ipeté de Oxum* começou a ser realizado há menos de cinco anos.⁶⁷ O *acarajé de Iansã*, uma das festas mais antigas do Candomblé em Rondônia, foi introduzido nos rituais da religião local pela sacerdotisa Wilma Inês de França Araújo/*Wilma de Oyá* há mais ou menos três décadas. Outros sequer foram totalmente instituídos. Este é o caso dos rituais de *axexé*,⁶⁸ embora os mesmos façam parte dos eventos mais tradicionais dos cultos de Candomblé de outras regiões brasileiras.⁶⁹ E há cerimônias que, até onde temos notícia, nunca foram realizadas, como a *quartinha de Oxumaré*, por exemplo.

2) *Carência dos objetos e bens necessários para officiar os serviços religiosos*, tais como: louças, alguidares, ferramentas, roupas rituais, contas, búzios, ervas, conchas, pedras, tecidos e outros apetrechos que compõem os elementos que fazem parte da essência sagrada das cerimônias. Quase todos os objetos necessários à

⁶⁶ Formas cerimoniais adotadas em um espaço de culto. Por exemplo: linha de Umbanda, linha de orixás, etc.

⁶⁷ O *ipeté de Oxum* é uma celebração que atualmente faz parte do calendário litúrgico do terreiro *Ilé Axé Odé Fumilayó*, dirigido pelo sacerdote Marcone Vasconcelos de Moraes/*Marcone de Oxósse*. Esta celebração foi realizada pela primeira vez em 2010.

⁶⁸ Cerimônia fúnebre do Candomblé.

⁶⁹ No que diz respeito aos ritos fúnebres nos candomblés de Rondônia, o que se nota é que os filhos de santo vivem para os orixás (e caboclos), mas ao encerrar o seu ciclo vital as cerimônias de despedida que eles recebem são católicas.

realização dos ritos tinham que ser adquiridos fora de Rondônia (eram importados do Rio de Janeiro, Bahia, São Paulo e, algumas vezes, de Belém e Manaus). Além disso, também havia carência de espaços físicos adequados à realização dos cultos.

3) *As Distâncias geográficas que separam Rondônia do litoral brasileiro*, que é onde ficam situados os tradicionais espaços de cultos de Candomblé, foi um grande entrave. O isolamento geográfico mantinha os adeptos distantes dos seus pais de santo e da sua comunidade de culto. As viagens longas, cansativas e demasiado caras eram - e continuam a serem - fatores intervenientes externos importantes. Mesmo após a construção da malha asfáltica das estradas de rodagem e da melhoria das linhas aéreas (a partir da década de 1980); e não obstante a popularização da *internet*, que gerou redes sociais de valor incalculável para a melhoria dos contatos e trocas de experiências e de informações (a partir da década de 1990).

4) *Inexistência de um corpo sacerdotal completo no interior dos espaços de culto*. No Candomblé, diferentemente da Umbanda, o tempo de formação dos iniciados é muito longo e custoso. Assim, levaram-se alguns anos até que os primeiros núcleos religiosos preenchessem os cargos dos seus respectivos sistemas hierárquicos. Isto obrigava os sacerdotes a se esforçarem ainda mais para conseguirem efetuar os ritos dentro do sistema, pois no princípio eles também não possuíam equipe preparada no mesmo modelo religioso para auxiliá-los na elaboração dos ritos. Essa situação favoreceu a manutenção - e até mesmo o recurso da inserção - de algumas práticas religiosas de outros sistemas de culto na estrutura ritual do mesmo, tais como: os toques dos tambores, o preparo de algumas oferendas, a permissão durante os ritos à participação de pessoas incorporadas com entidades que não compõem o panteão das divindades de um terreiro de Candomblé (incluindo as do próprio sacerdote).

5) *Uma acentuada falta de saber religioso*. Pelo menos até a primeira década após o estabelecimento do Candomblé em Rondônia eram poucos os indivíduos que conheciam a história e a estrutura religiosa do mesmo. Inclusive entre aqueles que faziam parte do rol de adeptos convertidos e membros de terreiros. Em algumas situações, até mesmo sacerdotes iniciados nos cultos dessa tradição tinham poucos ou nenhum conhecimentos.

6) *Dificuldades para assimilar conhecimentos tradicionais do sistema jeje-iorubá*. Especialmente os dialetos e os ritmos dos toques dos instrumentos musicais; e, em alguns casos, até mesmo o modo de dançar.

7) *A volatilidade dos sacerdotes e do corpo de adeptos* em razão dos fluxos e refluxos migratórios.

Como se pode ver, a lista é longa e a ela poderiam ser acrescentados outros elementos. Devido a isso, na fase inicial das conversões, quando o Candomblé ainda não havia se enraizado, era comum os filhos de santo iniciados nessa religião abandonarem-na e regressarem às práticas religiosas anteriores. Ou se iniciarem em outras. Há várias motivações para justificar tal comportamento, como já vimos. Mas aquela à qual o povo de santo mostrou-se mais sensível foi, justamente, o estorvo de se comunicar com os seus pais de santo, pois como estes não residiam em Rondônia, tampouco lhes transmitiam os conhecimentos do cotidiano. Eles também não davam a

atenção da qual esses adeptos careciam. Sem receberem assistência religiosa no dia a dia, ante as suas necessidades de socorro espiritual sentiam-se desprotegidos e despreparados para dar continuidade aos ritos do Candomblé. Afinal, não possuíam a vivência que dá consistência e substância aos atos religiosos e à sua racionalização. E por esta razão eles retornavam às práticas da Umbanda, pois devido à experiência anteriormente acumulada, sabiam como realizá-las. Sabiam também que podiam contar com vários amigos e conhecidos, especialistas e competentes nas mesmas, e com disposição para auxiliá-los e orientá-los no que fosse necessário. Ou, simplesmente, com os quais eles podiam compartilhar experiências. Assim, na fase de implantação do Candomblé, o aprendizado religioso foi um grande problema para os que haviam se iniciado nele.

7.2.1.- O problema do aprendizado religioso e de transmissão do saber

Com respeito à questão do aprendizado religioso, o problema de transmissão do saber era duplo. Havia a dificuldade de manter as tradições estabelecidas há mais tempo, por causa do desconhecimento e da falta de uma base de ancestralidade africana na composição dos terreiros (*raízes*), e na formação dos novos líderes religiosos que se encontravam em Rondônia. Também havia dificuldade de estabelecer os novos sistemas religiosos pela mesma situação da ausência de tradição.

Sobre este tema a sacerdotisa Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* comentou:

[...] Olha, minha filha, não guarda nenhum... Agora, tudo é aprendido por aí. Mas naquele... No meu tempo, a pessoa... Havia vivência com aquilo. Como eu vi muitos e muitos dele. Hoje em dia, tem que aprender.

A primeira vez que eu incorporei, me botaram na boca do tambor. Que eu vi, foi isso. Hoje, aprende. Onde eu acho muito erro. Aprender, prá depois... entrar prá terreiro. Mas não é assim, não. Não sei se são costumes diferentes, né?⁷⁰,

Em outras palavras, como no passado os grupos de afro-descendentes viviam juntos, em sistema comunitário de organização familiar, a transmissão do saber acontecia na vivência do cotidiano. A tradição cultural era transmitida naturalmente, por ser ela parte da vivência diária e estar em conformidade com as situações que surgiam. À medida em que a sociedade evoluiu e as famílias se dispersaram em razão direta da oferta e procura de trabalho, o modelo de transmissão dos conhecimentos também foram modificados.

Isto criou sérias dificuldades para se adquirir e transmitir conhecimento do sistema religioso afro-brasileiro e dotar o adepto de uma sólida formação sacerdotal. Essa situação se tornou uma grande preocupação para muitos adeptos das religiões afro-brasileiras.

A filha biológica de Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*, Sonia Gomes é uma herdeira da vivência religiosa familiar e comunitária dos cultos afro-brasileiros em espaço rural, cujas práticas foram deslocadas para a zona urbana, onde os costumes são outros e a forma de repassar o saber também. Ela ofereceu-nos alguns detalhes de como

⁷⁰ Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*. Porto Velho, 11 de junho de 2011.

era que funcionava o sistema de formação religiosa na zona rural de sua terra natal (Bacabal, MA) e o que o diferenciava em relação ao de Rondônia.

[...] muito diferente. Eu acho, assim, que lá no Maranhão, as pessoas que eram do terreiro, nasciam, cresciam, e se conviviam naquele ambiente, né. Era que era como se fosse um quilombo. Ali, a gente crescia e vivia ali, o tempo todo. Todo mundo era tio, primo, compadre. Se vinha alguém de fora, quando era incorporado alguém de fora dali, de dentro da... Ele vinha de outro terreiro, tá entendendo?

Não é como aqui. Aqui, a pessoa sem ligação nenhuma vai entrando nos terreiros. Entra. Sai. Lá não é assim, não. Até porque, nem todo mundo... Lá: “Quem tá dentro... Quem tá dentro não pode sair. Quem tá fora não queira entrar”, né. Então, tinha isso. Tinha muito isso. Do entrar e do sair. Porque, não era qualquer um que podia entrar e não era qualquer um que podia sair. Lá, você não tinha a liberdade de sair. _ Ah, hoje vou sair do terreiro dela prá ir pro terreiro do sicrano... Hã, hã. Até porque, eles não aceitam outro. Outro terreiro também não aceitava. Não era assim. Ia sendo aceito. E... lá era o sério.

[...]. Então era assim que a gente aprendia. Porque ali dentro a gente tava ali, vendo. A gente aprendia as defumações. Rezas. Amarrar as massagens. Os chás que tinham que ser feitos. Porque os chás, era a gente que tinha que levar. Quando não tava nem uma mãe de santo e nem a outra, era aquela que tinha que levar os chás, né. A comida. Porque também tinha que... não era qualquer comida que a pessoa que tava recolhido comia, né. Também tinha que ser... A água! A água que a pessoa bebia, também não era a água que todo mundo bebia. Tinha o pote da pessoa, que naquele tempo era os pontes, né.

Então, a gente aprendia assim. De piniqueira ia subindo de função (ri). Até chegar nas ervas. Aprender colher, é mui.. né. Aprender a selecionar as ervas: essa erva serve prá banho de tal.⁷¹”

Considerando estas situações, de que modo a falta de uma tradição étnica africana foi contornada e os problemas mencionados neste item superados? Discorreremos sobre esse tema no item a seguir.

7.2.2.- Contornando dificuldades e desafios

Muitos adeptos do Candomblé que chegaram a Rondônia como migrantes perderam contato com seus pais/mães de santo. Os que se encontraram nessa condição sentiram a necessidade de refazer os laços de pertencimento religioso por carecerem de orientação espiritual. Neste contexto de desenraizamento buscaram babalorixás e ialorixás fora desse lugar visando recompor o ehtos religioso anterior à migração, pois não eram “filhos de guaiamum”, como nos explicou Pedro Paulo Brito da Silveira/*Paulo de Azawini/Paulo de Ajossun*. Eles os buscavam em suas terras de origem. Seja porque não encontravam sacerdotes de Candomblé atuando em Rondônia, seja porque os desconheciam. Mas, especialmente, porque não se sentiam seguros para realizarem ritos considerados extremamente importantes, e mesmo *perigosos*, com pessoas e em modelos religiosos que não eram referência para si. Outra solução foi viajar para os locais onde ficavam situados os terreiros e sacerdotes, aos quais “os de fora” estavam

⁷¹Conversa que mantivemos com Sonia Gomes, em 05 de abril de 2011.

ritualmente vinculados (e davam crédito), para ali dar prosseguimento aos ritos iniciáticos. E houve ainda aqueles que resolveram o problema regressando definitivamente à terra natal, pois optaram por se manterem dentro do mesmo sistema religioso e espaço ritual no qual se sentiam espiritualmente cómodos.

Mas quando essas opções não estavam ao alcance, eles se voltavam às práticas das religiões afro-brasileiras executadas localmente e que eram mais ou menos similares às dos terreiros que eles frequentavam em seus locais de origem. Ou ainda, escolhiam um sacerdote respeitado de qualquer sistema religioso afro-brasileiro local e se entregavam em confiança ao mesmo, como solução para prosseguir com a formação iniciática, cumprindo assim as *exigências dos guias* espirituais.⁷² Esta última parece ter sido a solução mais usual para aquela parcela da população que não tinha recursos para se deslocar até outros lugares do Brasil, e nem para permanecer fora da região e das suas rotinas de trabalho por longos períodos (os locais onde residiam os sacerdotes quase sempre ficavam muito distantes de Rondônia – Rio de Janeiro, Salvador, Recife). Em meio a todas essas situações, os migrantes foram se especializando em dar continuidade ao sistema religioso anterior à migração. E muitos dos que eram do lugar, e que por algum motivo também se encontravam sem pais ou mães de santo faziam igual, conforme nos explicou Maria de Fátima Sampaio/*Fátima de Oya*.

Essas fórmulas – buscar, ir, mudar de sistema religioso – se tornaram corriqueiras e foram mantidas pela população rondoniense à medida que o Candomblé foi se popularizando. Porém, tais soluções geravam alguns inconvenientes. Um deles era que os sacerdotes convidados para efetuar cerimônias de iniciação e outros rituais, permaneciam em Rondônia apenas o tempo necessário para realizar os *trabalhos* espirituais imprescindíveis. Prestavam os serviços religiosos requisitados e logo retornavam para os seus locais de origem.

Algumas vezes o sacerdote contratado não quis retornar a Rondônia por causa do rigor das viagens. Ou porque não se adaptou ao clima e à estética de suas cidades. Isso pode parecer bobagem, mas não era, pois a não adaptação ao lugar é sempre um forte fator de exclusão de um determinado local como campo de atuação profissional e social. Algumas vezes o sacerdote ou sacerdotisa convidados adoecia ao chegar a Rondônia, o que era outro fator que levava à repulsa ao lugar, e eles partiam para os seus locais de origem para nunca mais retornar. E não se pode dizer que as cidades de Rondônia fossem exatamente locais atraentes, especialmente para aqueles que vinham de lugares dotados, senão de uma excelente infraestrutura, pelo menos com alguns belos padrões paisagísticos e arquitetônicos. Além disso, para os que vinham do litoral havia o mar e as suas praias, que além servirem como locais de lazer eram também espaços de

⁷² É bastante recorrente ser apontada como causa para as novas iniciações o que os adeptos das religiões afro-brasileiras chamam de *cobrança dos guias*. Ou seja, os espíritos que protegem os filhos de santo exigem deles, em troca dessa proteção, a sua iniciação ao serviço religioso dentro de um determinado sistema de fé. E quando a iniciação requerida era dentro de um sistema para o qual os seus *irmãos de santo* não foram *preparados*, ou nos quais eles não depositavam confiança, buscavam outros sacerdotes, interrompendo os vínculos afetivos e de parentesco sagrado anteriores.

realização de rituais e de extração de elementos para a sua execução. A esses era difícil chegar quando se estava no extremo norte do Brasil.

A situação tornava-se ainda mais dramática quando eles pertenciam às classes médias e vinham de capitais como Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Salvador, Belém, Porto Alegre e se dirigia à capital de Rondônia, Porto Velho, onde se deparava com habitações insalubres, lama, poeira, mato alto e lixo acumulado nas ruas, esgotos a céu aberto, cães acometidos de raiva andando soltos por todo lado, umidade, mosquitos em profusão, malária e outras adversidades ecológicas e de saneamento básico.

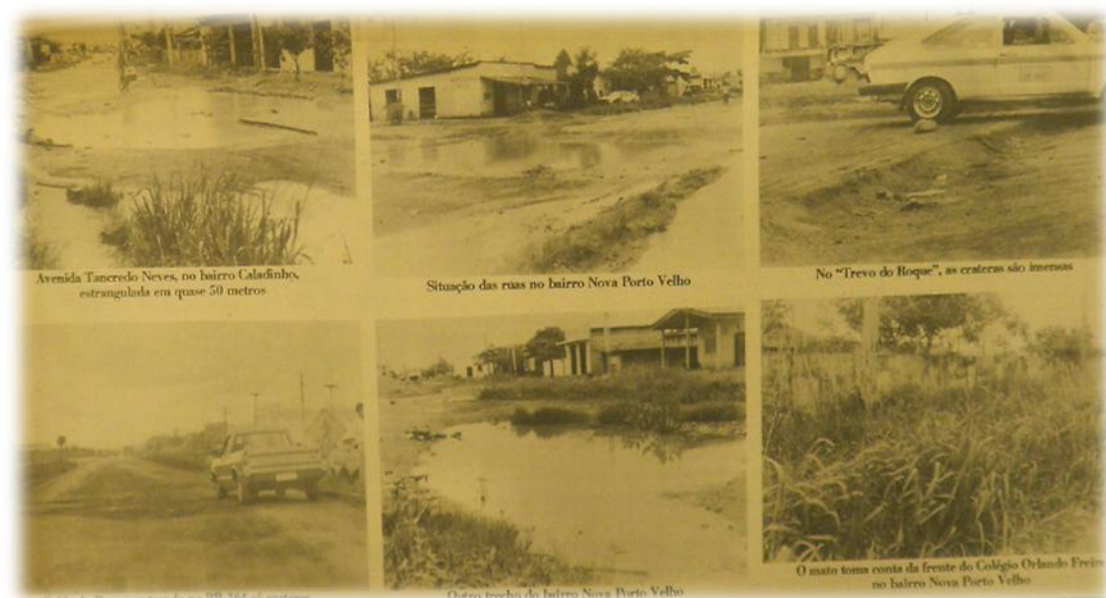


Figura 47 – Ruas de Porto Velho

Fonte: Porto Velho: Lama e buracos por todos os lados. *Alto Madeira*, 16 fev. 1989. p. 5.

Portanto, a fixação e o atendimento por sacerdotes que se encontravam em processo de migração ou de prestação de serviços era uma constante viagem de vindas e idas. Com isso os seus *filhos de santo* ficavam sem receber assistência religiosa. Tal fato inviabilizou a continuidade do aprendizado e da formação sacerdotal de muitos adeptos e simpatizantes das novas práticas religiosas. Assim, tornou-se frequente a realização de *feituras* com diferentes sacerdotes. Até porque, se assim não procedessem, seria inviável para os fiéis dar prosseguimento às suas práticas e aprendizado religioso. É importante recordar que, principalmente para as populações religiosas adeptas do Candomblé, o processo de aprendizagem religioso é muito lento e levam-se vários anos até que um indivíduo seja dado como possuidor de todos os segredos rituais de que necessita para poder adquirir autonomia religiosa frente ao sistema no qual ele foi iniciado.

O mesmo problema de desassistência religiosa ocorria quando os filhos de santo viajavam para realizar as suas obrigações “*fora*” de Rondônia. Ao regressar, não contavam com a ajuda do sacerdote que os iniciara para resolver problemas específicos, e que eles não tinham experiência em sanar conforme as regras e ritos do sistema religioso adotado. Sobre esse problema a fala da sacerdotisa Rita de Cássia Lopes

Mendes/*Ritinha da Oxum* é simples, mas profunda e esclarecedora: “[...]. *Esse aprendizado que a gente convive nos terreiros é extremamente importante, não está escrito em canto nenhum; ele passa de pai para filho. E nenhum pai de santo vai passar ele assim. Você con-vi-ve com aquilo.*”⁷³

A solução dada às dificuldades de obtenção de saber e aquisição de aprendizado não foram resolvidas apenas com decisões que apontavam para “*fora*” de Rondônia. Houve situações em que o sacerdote cujos serviços foram requeridos era alguém que residia em Rondônia - seja porque migrara devido a transferências e promoções relacionados aos seus empregos ou porque se mudara para esse lugar com a finalidade de expandir o seu *axé* (força espiritual, poder); seja porque eles já eram de Rondônia e foram morar em outras áreas do país, onde ingressaram neste sistema religioso e, no regresso, se mantiveram nele e abriram os seus terreiros. Foi a partir dessas situações que se criaram as condições de estabilidade necessárias para a fixação de sacerdotes na região e o desenvolvimento dos seus candomblés. Essa condição mais favorável começou a se delinear nos anos 1980, sendo esta a razão do *boom* do Candomblé na década seguinte, quando surgiram vários espaços de culto que adotavam essa forma de expressão religiosa em suas práticas rituais.

Um caso exemplar da situação de transmigração religiosa bem sucedida foi o da sacerdotisa Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi, que foi trazida do Maranhão para acudir a um cliente e acabou regressando outras vezes para prestar novos atendimentos. Ela foi tão bem sucedida em suas atividades de acolhimento à freguesia interessada nos seus serviços mágico-religiosos que decidiu se mudar definitivamente para Rondônia, transferindo o seu terreiro e a família consanguínea da cidade de Bacabal (MA) para a de Porto Velho no ano de 1979. Mas o caso dela é uma das exceções à regra. Certamente o seu sucesso no processo migratório em grande parte decorre dela ter transferido os seus vínculos sociais e culturais para essa nova região. Outro fator que a favoreceu foi, justamente, o fato do legado cultural que ela carregava possuir diversas correspondências com as tradições culturais locais, inclusive as do campo religioso no qual ela estava inserida.

Enfim, houve adversidades no processo de transmigração cultural do Candomblé. Mas houve também vantagens em começar novas experiências religiosas em uma terra onde muito estava por ser realizado e onde havia espaço para a criatividade e para a liberdade de ser e fazer se fazendo, se autoformando. Isto gerava brechas para inovação no interior dos ritos dos Candomblés que tinham se estabelecido e que eram considerados *tradicionais*. As novidades foram alvo de críticas, fofocas e intrigas, as quais tinham a finalidade de desqualificar a atuação religiosa de alguns sacerdotes e elevar a de outros. Os conflitos quase sempre giraram em torno da ideia de *feitura* (iniciação nos ritos do Candomblé) e da discussão em torno da genealogia religiosa dos sacerdotes e da sua legitimidade.

A tudo isso se somava os estranhamentos e os choques entre culturas, que procediam da dificuldade para se relacionar com o *outro* e lidar com as diferenças. O efeito observável do diálogo truncado entre os representantes dos distintos grupos

⁷³ Rita de Cássia Lopes Mendes/*Ritinha da Oxum*. Porto Velho, 14 de abril de 2011.

religiosos resultou na ruptura das antigas redes de solidariedade. Isso ocorreu a partir da instalação de práticas de distanciamentos produzidas pelos gestos de diferenciação étnico-religiosos, pois os antigos laços de lealdade foram transcendidos pela apropriação dos bens materiais e simbólicos do grupo hegemônico.

Alguns sacerdotes que ainda atuam localmente reconhecem que ao serem confrontados com perguntas dos filhos de santo para as quais não tinham respostas, ou cujas respostas eram insatisfatórias, estes findavam por partir em busca de novos “caminhos” se aliando e seguindo a outros sacerdotes. Ou o inverso, quando eles próprios confrontavam os seus pais de santo e não eram satisfeitos nas suas necessidades, os deixava e partiam em busca de outros *recursos*.

A partir de então a ruptura dos vínculos de lealdade se tornou algo corriqueiro nas relações pessoais entre os membros dos terreiros. Em muitos casos eles eram estimulados pela ideia da busca das *tradições* e das *raízes* africanas dessa religião. Encontramos um volumoso conjunto de exemplos nos grupos de culto. Mediante a ausência de modelos religiosos *tradicionais*, como já assinalamos, alguns iniciados optaram por desencadear um movimento de aquisição de maior conhecimento espiritual, e outros de buscar fundamentos e fundamentação ritual, conceitual e histórica para as suas práticas sacerdotais em outras *águas* ou em outras *searas*, deixando momentânea ou permanentemente a casa dos seus primeiros pais/mães de santo, como foi o caso de Ronaldo da Silva Santeiro/*Ronaldo de Xangö*, Pedro Paulo Brito da Silveira/*Paulo de Ajonssun*, Marcone Vasconcelos de Moraes/*Marcone de Oxósse* e Gilberto César Cavalcante Teles/ Gilberto de Omolú, referidos no início deste capítulo.

Cada um desses sacerdotes possuía aspirações e necessidades muito específicas, mas com uma aflição em comum: os seus pais de santo não tinham respostas para as suas indagações, pois careciam de *fundamentos*. Ou as respostas e explicações que lhes davam não lhes pareciam bastar para apaziguar as suas mentes repletas de indagações. E ainda: as respostas oferecidas eram insatisfatórias.

Essas insatisfações levaram alguns a se inserir em novos modelos e outros a se iniciarem com diferentes sacerdotes dentro do mesmo modelo religioso, conforme já mencionamos. Mas vale ressaltar que esse fenômeno não é privilégio de Rondônia. Pesquisadores da Umbanda de outras regiões do Brasil afirmam que esta foi uma inovação carregada pelo ingresso do Candomblé no campo de disputas por fiéis, o que é corroborado por depoimentos de sacerdotes de Rondônia, dentre os quais Francisco Edson da Silva/ *Edson de Ubirajara*, Maria Edite do Nascimento/*Dona Edite*, Sebastião da Silva Costa/*Tiãozinho de Oxósse* e Eunice Amalia da Costa/*Dona Nicinha*.

Isso coloca um problema complexo. O da manutenção e da ruptura das tradições, o que gera algumas encruzilhadas: ficar com o pai/mãe de santo com o qual se fez a iniciação religiosa, mesmo que ele/ela já não responda aos anseios de orientação espiritual ou deixá-lo/la e partir à procura de novos desafios e saberes? Permanecer ou partir em direção ao desconhecido, para buscar um conhecimento que talvez nunca seja encontrado, ao preço de ser rejeitado pelo pai/mãe de santo? Ficar com ele/ela, mantendo-se fiel ao mesmo/mesma, e renunciar à satisfação das suas próprias

necessidades? Como já vimos, a todas as soluções possíveis e disponíveis se recorreu para resolver os problemas.

Até aqui praticamente nos restringimos a comentar as dificuldades do migrante para dar continuidade à sua formação religiosa no Candomblé. Resta saber de que modo ele lidou com os conhecimentos e práticas religiosas que eram tradicionais na região. Este é o assunto que iremos abordar a seguir.

8.- ENTRE RUPTURAS E PERMANÊNCIAS: O MIGRANTE E AS TRADIÇÕES RELIGIOSAS LOCAIS

No círculo de adeptos das religiões afro-brasileiras houve sacerdotes, e filhos de santo que se tornaram sacerdotes, que já chegaram em Rondônia iniciados no Candomblé e que não conheciam as tradições religiosas do Tambor de Mina ou da Pajelança indígena e afro-indígena antes de migrarem para essa região. Normalmente essas tradições não somente não existiam nos seus lugares de origem, mas delas sequer se falava. O Tambor de Mina, por exemplo, ainda era desconhecido no Sul, Sudeste e grande parte do Nordeste durante o período de maior volume migratório para Rondônia (anos 1970/1990). Até hoje o Tambor de Mina é um modelo religioso pouco conhecido. Inclusive em Rondônia. Nesse último caso, tal fato decorre dos efeitos do grande boom demográfico acontecido durante este período.

Entre os migrantes que fixaram residência em Rondônia existiram – e segue existindo – alguns que jamais tiveram contato com pessoas que dirigiram ou que frequentaram os antigos terreiros de Tambor de Mina. Como nas religiões afro-brasileiras a tradição é transmitida oralmente e os sacerdotes são os guardiões da memória coletiva, isso gerou um problema que repercute na história até os dias de hoje: tais sacerdotes não estavam capacitados a falar das religiões afro-brasileiras anteriores à implantação das suas, e nem dos agentes que atuaram e que atuavam na região, simplesmente porque eles não tinham conhecimentos para fazê-lo. Com isso a história local das religiões afro-brasileiras foi se perdendo e se descaracterizando. Isso quando ela não era frontalmente desvalorizada por alguns, que as julgavam de pouco ou nenhum valor, pelo fato de tomarem os seus próprios modelos religiosos como referência, agravados em alguns casos pela crença na superioridade do mesmo, conforme já debatemos.

Ao se misturar com os habitantes do lugar, os novos migrantes denunciaram, e também criaram, segundo os seus próprios critérios, formas de religiosidades afro-brasileiras cheia de *deturpações*. *Capenga*, como nos explicou uma famosa sacerdotisa do Candomblé local, já que a ele se misturou elementos estranhos: os *caboclos* no Candomblé e os *encantados* na Umbanda, para ficar em apenas um exemplo e sem entrar em detalhes. Assim, Rondônia conheceria e daria a conhecer novas modalidades de culto aos antepassados e novos seres do mundo espiritual em suas formas indígena, cabocla, afro-brasileira, enriquecendo o panteão das divindades cultuadas nos espaços de culto onde se realizavam os novos modelos religiosos (Umbanda e Candomblé) trazidos pelos novos migrantes.



Figura 48 - Entidades da mina-encantaria em salão de festas de terreiros de Rondônia

Foto: Marta Valéria de Lima. Local: Barracão de Santa Bárbara. Porto Velho, 20 de janeiro de 2011.

Além dessas situações, o fenômeno da conversão ao Candomblé trouxe à cena uma questão bastante delicada nas relações do povo de santo: a quebra dos laços de parentesco sagrado. Este fenômeno se tornou corriqueiro na região, onde boa parte dos adeptos que se converteu durante as décadas de 1970 a 1990, não possuía vínculos familiares e onde os laços de parentesco sagrado eram frágeis, conforme já foi visto. Para completar o quadro, nesse período o tempo histórico passou a ser marcado pelo alargamento da modernidade e individualismo.

Em vista disso, um hábito que se tornou recorrente e característico da trajetória dos iniciados das religiões afro-brasileiras do lugar, a partir de então, foi o de se desligar de um terreiro e ingressar noutro por duas, três ou mais vezes ao longo do processo de formação religiosa, como foi o caso de Pedro Paulo Brito da Silveira/*Paulo de Ajossum* e de Nilza Menezes/*Nilza de Iemanjá Ogunté/Faseun Iya Elesú*. Tal fato atesta a grande mobilidade e instabilidade dos participantes dos cultos em um mesmo espaço religioso. Nesse sentido as *famílias de santo* foram se constituindo como uma comunidade dinâmica e instável, com constante fluxo de gente que se move de terreiro em terreiro e que muda de pais e mães de santo ao sabor de suas necessidades e vontades pessoais, sem um compromisso maior com o grupo de culto ao qual se filiou - o que não era costume no passado recente. Porém, vale ressaltar que não se pode desvincular os atos que provocavam as desfiliações e alterações das identidades religiosas dos processos históricos de mudanças pelas quais a sociedade rondoniense passava.

Além disso, é importante lembrar que a marcante tendência à mobilidade está associada ao próprio quadro de formação social da região desde as suas origens até o momento atual. Esse fenômeno acirrou a frouxidão dos laços afetivos e de lealdades que

acompanharam a *modernização* e a *globalização* das sociedades em geral. Desta forma, entendemos que as crises da sociedade brasileira, teatralizadas na crise da sociedade rondoniense dos anos 1970/1990 produziu a busca de novas identidades culturais. Nesse sentido, por uma falta de reflexão que leve em conta o volume de especialistas do sagrado disponíveis no mercado de bens simbólicos da região e sobre as mudanças globais em curso, muitos sacerdotes dizem e demonstram que não compreendem este processo de desvinculação dos filhos de santo de si e dos seus espaços de culto. Percebem, simplesmente, que é um fenômeno recente (a partir de 1980, mais ou menos).

Ao atentarmos aos seus discursos constatamos que eles afirmam que as mesmas rupturas não aconteciam “*no tempo de Dona Esperança*” e nem “*no tempo da mãe Chiquinha*”, tidas como muitíssimo mais exigentes do que quaisquer outros dirigentes de terreiro que lhes sobreveio. Quanto a isso, no nosso modo de entender, é justamente porque por muitos anos elas figuraram como *únicas* sacerdotisas com competência para “*doutriná-los*”, que não foram “*abandonadas*”. A partir do momento em que surgiram outros especialistas das tradições religiosas afro-brasileiras, o povo de santo passou a ter opções para eleger onde ir e com quem ser iniciado, bem como para decidir a quem ser e permanecer *leais*. Nesse aspecto entendemos que a expansão do campo religioso democratizou as relações sociais no interior da família de santo (parentesco sagrado).

Os discursos relativos ao respeito e à igualdade social reivindicados na sociedade ampliada com o retorno do país à democracia, e fim da repressão e tirania das estruturas de poder do Regime autoritário, também tiveram a sua relevância nesse processo. Ele se fez sentir nos espaços micro institucionais de poder dos terreiros. A mudança se manifestou na recusa às formas autoritárias de relacionamento nos espaços de culto, e na movimentação no interior do campo religioso nos momentos de tomada de decisões e de escolhas.

Além disso, também não podemos perder de vistas que no contexto das migrações, e como decorrência da arrogância cultural dos que vinham de fora, se relacionando com os habitantes da região com ares de superioridade e tratando-os como inferiores, a conversão aos novos modelos religiosos era uma forma desses habitantes se transformar em um “outro”. Era também um modo de requerer o tratamento e a valorização conferida a este. Nesse sentido, dada a impossibilidade de conseguir reverter a tendência à expropriação de seus espaços de saber e de poder, vários adeptos das religiões afro-brasileiras investiram todo o seu capital nos ritos de *feitura* e na aquisição do *decá* em terreiros ou com sacerdotes *famosos* ou com *tradição*, como parte do movimento de busca por legitimação, reconhecimento e eficácia mágico religiosa.

Tais conversões foram também uma maneira de reorganizar o próprio *self*. Nesse caso elas podem ser entendidas como uma pretensão de superação da dinâmica de alienação à qual os adeptos dos cultos afro-brasileiros de Rondônia foram sujeitados no contexto da colonização recente. A alienação se deu através da anulação da identidade anterior, da aproximação aos neocolonos, e do afastamento de hábitos e costumes dos que eram “*da terra*”. Com esses atos os conversos admitiam, ainda que de modo inconsciente, a própria inferioridade. Nesse sentido, os novos convertidos contribuía-

para o desprestígio das formas “tradicionais” de expressão local do sagrado, pois ao se identificar *com* e *como* “outro”, eles também promoviam a inferiorização daqueles que não faziam parte do novo sistema, ou àqueles que se recusavam a aderir aos mesmos..

As camadas sucessivas de identidades sobrepostas com as quais os religiosos revestiram as suas crenças indica que a cada identidade acumulada ou “trocada” corresponde uma conjuntura sócio-histórica específica, as quais revelam esforços de readaptações dos sujeitos/agentes sociais às mudanças em curso na sociedade e à manutenção e agregação do eu. Assim, pareceu-nos que a trajetória histórica percorrida pelos sacerdotes das religiões afro-brasileiras em Rondônia está referida a conjunturas que marcam maior ou menor prestígio de umas em relação a outras. Neste sentido, a seguinte observação de Reginaldo Prandi (1991:119) é pertinente ao caso rondoniense: “[...] mudança de axé, mudança de linhagem, significa também a procura por maior legitimidade para a opção religiosa e, também, um esforço de mobilidade ascendente que é a mobilidade social.”

Portanto, o *trânsito religioso*, muitas vezes identificado no interior dos sistemas de crenças como mera *traição* é, ao nosso modo de ver, uma maneira reducionista de analisar os acontecimentos. Entendemos que essa forma de perceber as novas adesões limita a alteração de identidades individuais a fatos episódicos da biografia dos atores sociais e lhes imputa ausência de constância em suas escolhas de uma maneira descontextualizada, a qual não leva em conta as aspirações pessoais e as pressões sociais. O que pudemos observar foi que, na maior parte dos casos, os fiéis se moveram no terreno dos “rivais”, para se manterem como crentes dentro de uma nova realidade social. Desta forma, compreendemos o trânsito religioso aqui discutido como um fenômeno que revela e simboliza uma busca de identidade de toda uma sociedade sujeitada, que foi alienada dos seus signos e significados socioculturais. Por conseguinte, que esse fenômeno não diz respeito apenas aos subalternizados sociais do campo religioso investigado. Porém, que dentro do escopo dessa tese eles o simbolizam.

Assim, entendemos que mudar de identidade era um modo de obter uma espécie de “passaporte” cultural que lhes permitia “transitar” entre práticas e doutrinas distintas e, igualmente, entre diferentes grupos sociais e culturais. Neste sentido entendemos a ruptura dos vínculos de lealdade como uma questão que merece ser analisada como parte do processo de modernização de Rondônia, junto à qual veio a exaltação do individualismo e a sua exacerbação. Consideramos ser este um dos motivos pelo qual as modalidades religiosas que foram aqui investigadas possuem uma baixa capacidade para enraizamento daqueles modelos que são mais rigidamente *tradicionais* e que primam por uma *pureza africana* em seus ritos, já que os seus fundamentos são de base étnica e comunitária. Evidentemente que este é *um* modo de perceber os efeitos do movimento migratório sobre as práticas culturais locais. O mesmo problema pode ser analisado de outros ângulos e sob outras perspectivas, mas dentro da que elegemos para essa discussão resta saber: Qual é a relação das mudanças das práticas religiosas locais com os processos de unificação nacional das religiões afro-brasileiras e com as políticas de integração nacional e desenvolvimentistas. Esta questão será discutida na quarta parte

desta tese, que é onde tentaremos estabelecer nexos entre os dois temas. A seguir iremos apresentar a história da presença da Umbanda em Rondônia.

CAPÍTULO VI: A UMBANDA EM RONDÔNIA

Dar uma explicação sucinta do que seja a Umbanda é algo complexo devido à sua variabilidade ritual e litúrgica. Como modo de defini-la, o que se ressalta na bibliografia especializada é ter ela como principal característica o transe. Mas isto não necessariamente a explica, pois no Brasil há outras religiões que também o têm no cerne de suas práticas rituais. Em geral as definições sobre a Umbanda são efetuadas por contrastes e comparações a outras religiões e formas rituais. Rubens Sarracene (2002:13), um estudioso que pertence aos seus quadros intelectuais afirma que a mesma “é uma colcha de retalhos doutrinários, com pedaços recolhidos nas outras religiões e adaptados à nossa religiosidade e às nossas práticas.”⁷⁴ Pesquisas referentes às religiões afro-brasileiras afirmam que a Umbanda é uma derivação das *macumbas*⁷⁵ cariocas e que ela surgiu no Rio de Janeiro no início do século XX, favorecida pela política de *integração nacional* do Estado Novo, o qual tinha entre os seus fundamentos ideológicos a unificação das três raças (Ortiz, 1978; Brown, 1985; Concone, 1985; Negão, 1996; e outros).

A Umbanda também costuma ser identificada ao resultado do encontro cultural entre populações de indivíduos de cor negra que migraram para o sudeste brasileiro no final do século XIX e que tinham poucas coisas em comum, exceto o culto aos antepassados e à natureza divinizada. No final do século XIX no Rio de Janeiro, assim como na Bahia, em Pernambuco e em Minas Gerais, as populações negras ainda conservavam as diferenciações por *nações*⁷⁶ e estas exerciam uma gama variada de

⁷⁴ SARRACENE, Rubens. *Orixás: Teogoni de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2002.

⁷⁵ Designação genérica utilizada para se referir aos cultos de possessão de origem africana.

⁷⁶ Mariza de Carvalho Soares (2000:113) explica: “Os indivíduos procedentes de uma determinada localidade passam a constituir não apenas grupos, no sentido demográfico, mas grupos sociais compostos por integrantes que se reconhecem enquanto tais e interagem em várias esferas da vida urbana, criando formas de sociabilidade que – com base numa procedência comum – lhes possibilita compartilhar diversas modalidades de organização, dentre elas irmandades.”

No *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros* de Cacciato (1988:178) o termo *nação* é assim definido: “Denominação de origem tribal ou racial (*nação nagô, nação africana*)

práticas religiosas que mesclavam elementos distintos das diversas culturas africanas com os elementos das também diversas culturas europeias e indígenas. A conjunção cultural do universo religioso dos diferentes grupos étnicos se popularizou com o termo *macumba* no Rio de Janeiro e esta, por sua vez, deu origem à Umbanda. Na obra *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*, Luiz Assunção (2006:103) oferece uma síntese que abrange várias concepções teóricas e definições de Umbanda contidas na literatura acadêmica nacional. Eis como ele a define e explica:

A Umbanda é uma religião de possessão na qual a comunicação entre as entidades espirituais e os homens se dá por meio do transe. É considerada uma *religião brasileira* (Concone, 1987) por expressar em sua ideologia o nacionalismo e o mito das três matrizes culturais formadoras da identidade cultural brasileira. A umbanda é o resultado de um processo de reelaboração de elementos simbólicos de várias religiões que em uma determinada conjuntura histórica adquirem novos significados. Assim, dos candomblés e dos cultos bantos reorganiza-se o culto aos orixás; das religiões indígenas são incorporados os elementos de sua religiosidade e constrói-se uma imagem do índio expressa pela entidade do *caboclo*; do catolicismo popular, o ritmo dos cânticos, as rezas, a veneração aos santos católicos; do kardecismo, o discurso científico, a crença na reencarnação e a evolução espiritual.

Já sabemos que essa religião alterou significativamente o curso histórico da vida social de uma parcela não desprezível da população rondoniense, e que as primeiras formas de culto dessa religião se visibilizaram na década de 1960. Mas como ela surgiu? O que a caracterizava? Como chegou a Rondônia e de que modo se estabeleceu? Estas e outras questões serão abordadas nesse capítulo, cujo foco de estudo é a compreensão histórica do processo de implantação e expansão social dessa religião em Rondônia a partir da década de 1960. O nosso interesse é entender como foi a sua inserção social e se houve conflitos e tensões entre os diferentes grupos de adeptos das religiões afro-brasileiras e as possíveis negociações e acordos firmados. E considerando que em capítulo anterior fizemos uma ampla exposição dos projetos modernizantes implantados pelo Governo Federal neste território (1960-1990), lembramos apenas que o ingresso da Umbanda em Rondônia e a sua expansão ocorreu durante esta etapa da história regional e nacional.

Neste capítulo reconstituiremos a história da Umbanda em Rondônia a partir do material empírico coletado junto às fontes tanto oral como impressa, apoiando-as na literatura acadêmica. Para isto faremos uma descrição de algumas investigações sobre essa modalidade de culto cuja leitura se tornou obrigatória para aqueles estudiosos que

atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil; denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinaram os diversos tipos de Candomblé. As nações mais conhecidas: Nagô (negros sudaneses, da Nigéria e parte do Daomei) e suas subdivisões keto, ijexá, oyó; jeje (negros do Daomei); Mina (fanti-axanti, da Costa do Ouro); Muçurumin (malês), mais encontrada na Bahia, Pernambuco e maranhão. Angola, Congo, Cabinda, Cassange, Moçambique etc., sobretudo no Rio de Janeiro, antigo Estado do Rio de Janeiro, S. Paulo, Minas Gerais.

se interessam por este tema. Grande parte das análises que serão mencionadas foi concebida na mesma época em que a Umbanda chegou a Rondônia e se expandiu.

As teorias produzidas ou desenvolvidas pelos autores dos trabalhos que serão citados tem um duplo valor histórico: como testemunho de época elas refletem o pensamento e preocupações da intelectualidade brasileira sobre o tema; como referencial teórico oferecem os pressupostos básicos que ensejaram um grande número de pesquisas por todo o país. Embora parte dos estudos tenha sido revisada e contestada em algum aspecto, eles continuam válidos e norteiam a pesquisa acadêmica. De um modo geral, há consensos nas análises e interpretações sobre a formação e expansão da Umbanda.

Por uma questão didática dividimos esse capítulo em duas unidades temáticas. Na primeira fazemos um apanhando geral sobre a história da Umbanda e da sua inserção social em Rondônia. Na segunda versamos sobre as modalidades que se desenvolveram e sobre os agentes religiosos responsáveis pela inserção e difusão das mesmas.

UNIDADE I: A HISTÓRIA DA UMBANDA E DA SUA INSERÇÃO SOCIAL EM RONDÔNIA

A seguir faremos uma pequena revisão da história da Umbanda e das teorias sobre a mesma. Posto o referencial teórico, nos itens seguintes discutiremos sobre a fundação e a penetração social da Umbanda em Rondônia, bem como sobre os seus precursores.

1.- A ORIGEM DA UMBANDA

Ao se referirem ao surgimento da Umbanda os estudiosos esclarecem que ela é uma síntese entre o Kardecismo e o Candomblé, no qual a primeira se apresentava como uma religião ética e de salvação e a segunda como uma religião ritualística e mágica (Bastide, 1989; Ortiz, 1978; Prandi, 1991; Birman, 1985; e outros). As características mais marcantes dessa religião se expressam nos seguintes aspectos: 1. A quase completa eliminação do sacrifício sangrento de animal (presente no Candomblé e na Quimbanda, e também nas antigas Macumbas); 2. O uso do português durante os ritos; 3. Aprendizado público, com a incorporação kardecista da concepção de *aprendizado mediúnico*; 4. Manutenção das danças e dos cantos durante os ritos; 5. Conservação de reduzido número de orixás no panteão religioso, sendo estes sincretizados com santos católicos; 6. Realização de festas dedicadas aos orixás dentro de um calendário litúrgico que acompanha o dos santos da Igreja Católica (característico do sincretismo afro-brasileiro, onde dia dedicado a Nossa Senhora é dia de homenagear Iemanjá, por exemplo); 7. Incorpora doutrinas teológicas do catolicismo (fé, esperança e caridade); 8. Do Kardecismo busca agregar os modelos de organização burocrática e o sistema federativo; 9. O panteão de divindades é bastante plural. Nele estão contidos *orixás*, *caboclos*, *encantados* e toda uma sorte de seres que foram sendo reunidos de toda parte e de diversas maneiras, conforme o lugar e o gosto do sacerdote e seus *aparentados no*

“santo”; 10. Presença de entidades espirituais que se comunicam com a assistência durante os ritos: caboclos, preto-velhos, exus (com destaque para as *pombas giras*); 11. Atividades rituais voltadas para a prática da *caridade* (cura do corpo e da alma por meio da limpeza espiritual e dos *banhos de descarrego*⁷⁷ e dos *passes*,⁷⁸ além de aconselhamentos); 12. Quanto à organização hierárquica, o sacerdote chefe do terreiro é a autoridade máxima a qual emana do deus ou do espírito que o comanda; 13. Não existe um código doutrinário unificado, cada espaço de culto possui as suas próprias regras.⁷⁹

De acordo com Patrícia Birman (1985:95), após a Segunda Guerra Mundial a Umbanda adquiriu um caráter nacional, fato que é atribuído à liberação política do país com o fim do Estado Novo, às federações, ao acesso aos meios de comunicação de massa, em cujas atividades a Umbanda aparecia como opção religiosa no contexto das cidades do centro-sul brasileiro. Lísias Nogueira Negrão, em seu trabalho *Entre a cruz e a encruzilhada* (1996) constatou a grande influência do Rio de Janeiro na estruturação e na difusão dos rituais de Umbanda em São Paulo. Enquanto nós, baseados no material empírico coletado nos textos publicados pela imprensa rondoniense, constatamos a influência de São Paulo na estruturação e na difusão desses rituais em Rondônia, conforme será evidenciado ao decorrer desta tese.

O primeiro espaço ritual reconhecido e legitimado pelos estudiosos como de Umbanda surgiu no Rio de Janeiro na década de 1920. A nova religião teria sido fundada por Zélio Fernandino de Moraes, por orientação de uma entidade espiritual com a qual ele entrava em transe de possessão e que era chamada pelo nome de *Ubiratan de Jesus*. Diz-se que essa nova religião surgiu como uma dissidência do Kardecismo, do qual Zélio Fernandino de Moraes era adepto (Ortiz, 1978; Brown, 1985). A Umbanda se diferenciava do Kardecismo porque não rejeitava a presença de espíritos (*guias*) negros e caboclos em seus rituais, como fazia o Kardecismo que os tinha por *espíritos inferiores*. Em 1939 foi fundada a *União Espírita Brasileira - UEB*, a qual promoveu o *Primeiro Congresso de Umbanda* (1941), cujo nome, segundo Lísias Nogueira Negrão (1994) foi então adotado para se fugir do estigmatizado termo “*macumba*”. Neste congresso se discutiu as bases “*científicas*” da doutrina e dos rituais de Umbanda (Birman, 1985). Compareceu ao congresso umbandistas tanto do Rio de Janeiro como de São Paulo. Com esta operação iniciou-se o processo de institucionalização da Umbanda.

⁷⁷ Cacciatore (1988:63), assim define o termo *banho de descarga*: “*Banho com água misturada a determinados materiais, como certas folhas, sal grosso, bálsamo etc., com a finalidade de livrar a pessoa de fluidos negativos e atrair proteção divina. Cada orixá ou entidade tem materiais especiais. Alguns banhos já vêm misturados, em caixas ou pacotes, nas casa comerciais especializadas. Também dizem “de descarrego”*”.

⁷⁸ Passe – é um tipo de prática mágica de origem espírita que tem por finalidade expulsar os maus fluidos do corpo das pessoas. Durante o passe os médiuns podem alongar o corpo dos clientes e/ou sacudi-los para eliminar os seus maus fluidos (Ortiz, 1978).

⁷⁹ Baseado em Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade, 1972; Renato Ortiz, 1978; Diana Brown, 1985; Patrícia Birman, 1985; Maria Helena Vilas Boas Concone e Lísias Negrão, 1985; Reginaldo Prandi, 1991; Lísias Negrão, 1996.

Estudos recentes discordam da versão de que a Umbanda surgiu no Rio de Janeiro, sugerindo que a mesma aconteceu concomitantemente em várias partes do país e com diferentes nomes (Giumbelli, 2002; Rohde, 2009); outras apresentam a origem da Umbanda carioca como uma construção mítica posterior à sua origem (Oliveira, 2009).

A seguir iremos apresentar o quadro teórico que tem norteado os estudos acadêmicos sobre a Umbanda no Brasil. A bibliografia existente sobre este tema é imensa. Por isso, nos restringimos a arrolar as fontes mais instigantes e sugestivas no debate sobre a sua evolução histórica e sobre as interpretações teóricas que influenciaram - e que continuam a influenciar - a produção acadêmica que a toma por tema e que consideramos úteis para o escopo desta investigação.

2. A UMBANDA NO BRASIL: ABORDAGENS TEÓRICAS

De um modo geral os estudos sobre a Umbanda foram influenciados por duas linhas de interpretação. A *teoria da Integração*, iniciada com os estudos de Roger Bastide (1989) e levada adiante por seu discípulo Renato Ortiz (1978). E a *teoria dos polos*, que foi elaborada por Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961). A teoria da integração analisa o fenômeno do aparecimento e expansão da Umbanda desde a perspectiva do projeto político de construção da nação brasileira pelo Estado. A teoria dos polos a analisa a partir da constituição do campo religioso afro-brasileiro tomando em consideração a sua estrutura e características internas.

O idealizador da teoria dos polos ou *teoria do continuum mediúnico* adotou o Kardecismo como paradigma para estudar a complexidade dos cultos afro-brasileiros. Ele analisou esses cultos como polos, um branco e um negro. O Kardecismo fazia parte de um *continuum* branco impregnado de ética cristã e a Umbanda fazia parte de um *continuum espírita* que teria a Umbanda no seu outro polo, negro e mágico. Ambos teriam uma infinidade de gradações, com casos intermediários mais próximos de uma ou de outra extremidade dos dois polos. Embora a Umbanda estivesse presente no *continuum*, o investigador lhe deu pouca importância, se ocupando mais do Kardecismo que ele apresentava como uma religião com funções terapêutica e integrada no universo cultural da cidade grande.

Lísias Nogueira Negrão (1996:28-30) afirma que a maior contribuição de Cândido Procópio Ferreira de Camargo aos estudos das religiões afro-brasileiras foi a ideia de *continuum*. E ele explica:

“[...] pois por meio dele pode-se demonstrar a complexidade do campo religioso analisado, sem apelar a tipologias sempre insatisfatórias. Cada terreiro, dependendo da absorção de traços kardecistas e umbandistas, apresentar-se-ia de forma sempre original, próximos de uns e distanciados de outros, constituindo, contudo, um microcosmo sempre específico”.

Mas o autor fez uma ressalva importante a esta teoria. Ele diz que é preciso redefinir o polo negro-mágico. Neste sentido avaliou e sugeriu:

A Umbanda, acreditamos, seria um conjunto de formas combinatórias intermediárias entre os dois pólos, podendo estar mais próxima de um ou de outro; o polo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga Macumba, atualmente

referida como Quimbanda - isto nos anos mais remotos de realização do estudo. Ou, então, o próprio Candomblé, em anos mais recentes. A Umbanda deve ser vista como forma sincrética, ou sintética, como diria Ortiz, sempre constituindo-se ao menos de um mínimo de elementos do polo do qual cada terreiro estaria mais distanciado. O problema da idéia do *continuum* espírita parece mesmo ser a definição de seus polos. Renato Ortiz prefere considerá-lo como sendo mais e menos ocidentalizado e Brumana e Martinez redefine o pólo em função da própria Umbanda considerando a que aceita a idéia de feitiçaria cabalmente e a que não a aceita de modo algum. (Negrão, 1996:29).

Os aspectos ressaltados acima aparecem em quase todas as pesquisas que analisaram as origens da Umbanda e as suas características. Voltaremos a essas questões mais adiante.

Como já foi dito, o paradigma teórico integracionista parte do pressuposto da correlação entre o surgimento da Umbanda e os princípios ideológicos de construção da *nação* brasileira.

Para Roger Bastide a formação da Umbanda resultou dos processos de mudanças econômicas pelas quais passou a sociedade brasileira no início do século XX, quando ocorreu a transição da sociedade rural, baseadas em relações sociais rígidas e extremamente estratificadas, para a sociedade urbana, de classes e industrial. Em outras palavras, quando a sociedade brasileira se *modernizou*. A geração de teóricos que sucedeu a de Roger Bastide desenvolveu a ideia esboçada por ele de ser a Umbanda uma ideologia da modernidade.

As teses defendidas por Roger Bastide foram aprofundadas nos estudos do seu discípulo Renato Ortiz. Muito embora tenham sido contestadas em vários de seus aspectos, elas não foram superadas. Têm sido complementadas por outras abordagens. No movimento de revisão não se alterou a perspectiva da relação da Umbanda com os processos de desenvolvimento urbano e industrial, aspecto central da ideia original de Roger Bastide. Teóricos posteriores a ele e a seus discípulos, tais como Marco Aurélio Luz (1972), George Lapassade (1972), Diana Brown (1985), Chester Gabriel (1985), Yoshiaki Furuya (1984), Reginaldo Prandi (1991) e Wagner Gonçalves da Silva (1995) trabalharam com a perspectiva da modernização e da urbanização como fatores intervenientes fundamentais para o desenvolvimento da Umbanda, seja no Rio de Janeiro e em São Paulo, seja no Pará e no Amazonas. Dentre esses pesquisadores, alguns refutaram a tese de Roger Bastide da Umbanda como religião que contribuiu para a adaptação do migrante rural às sociedades urbanas (Diana Brown, Reginaldo Prandi). Mas de um modo geral, esses pesquisadores e outros teóricos entenderam que em um ambiente de desagregação social e cultural, a Umbanda exerceu o papel de fundar novas redes de sociabilidades. E isto, de acordo com eles, repercutiu na sua rápida expansão.

Entre as décadas de 1940 a 1960 a ideologia evolucionista ainda era muito marcante em nível de divulgação social e de políticas públicas. Na academia a mesma continuava a repercutir e seguia sendo revista. A perspectiva étnico-racial fazia parte das reflexões em torno da evolução da sociedade brasileira e, por extensão, do estudo da Umbanda.

Ao longo da história um dos principais problemas dos adeptos dos cultos afro-brasileiros foi a estigmatização e a exclusão das suas práticas religiosas, sendo as suas atividades lançadas à ilegalidade.⁸⁰ Algumas instituições ligadas à nova religião pretenderam “limpar” o culto umbandista dos elementos negativos trazidos pela experiência da herança africana dos escravos. Porém, até meados do século XX os postulados racistas e evolucionistas das elites dominantes rebaixavam os cultos africanos. Quanto mais próximos da África, das favelas e das suas macumbas, mais degradadas ficavam as práticas religiosas dos negros.

A aplicação do paradigma evolucionista ao campo das religiões dos negros resultou na tentativa de elevá-los socialmente através da depuração dos cultos. Este movimento tornou-se conhecido como *branqueamento dos cultos de origem africana*, o qual originou um modelo religioso chamado de *Umbanda branca*, cuja teleologia marcava a distancia com os cultos africanos. Esta posição não era unívoca. Entre os pesquisadores havia aqueles que consideravam a maior proximidade com a África como um elemento positivo, justamente por conter menos *misturas*. Assim, as religiões que preservavam os aspectos das culturas africanas de origem estariam mais próximas ao ideal de *pureza*. Essa perspectiva também era influenciada pelas teorias evolucionistas e à sua busca pelas *origens*. Vejamos a seguir a repercussão destas visões de mundo na produção intelectual sobre a Umbanda.

Renato Ortiz (1978:38) trabalhou o tema da Umbanda sob a perspectiva das teorias raciais, avaliando aspectos ideológicos da mesma. Ao analisar a origem e expansão da Umbanda sob a ótica do *mito das três raças*, ele estabeleceu a presença do paradigma da *integração racial*, como um conteúdo da ideologia nacionalista contemplada no programa de governo do Estado Novo contido na nova religião. Para Ortiz essa integração já havia ocorrido no nível ideológico quando houve a fusão das *macumbas* cariocas com o espiritismo kardecista.

Ao comparar a Umbanda com as práticas do Candomblé ele afirma que essas religiões podem ser colocadas em “dois polos: um representando o Brasil o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na “moderna” sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro” (Ortiz, 1978:13). Renato Ortiz afirma que a Umbanda é uma religião brasileira porque a África deixou de se constituir na fonte de inspiração sagrada, ao contrário do Candomblé (Ortiz, 1978:14).

Com base no trabalho de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Renato Ortiz (1978:88) menciona que há um “*gradiente*” religioso que separa o Kardecismo da Umbanda e esta da Quimbanda. O Kardecismo se situa no polo mais ocidentalizado e a Quimbanda no polo menos ocidentalizado. A Umbanda ocupa o nível intermediário. Nesta também há gradientes, havendo umbandas mais ocidentalizadas e menos ocidentalizadas. Segundo ele, o polo menos ocidentalizado se encontra mais próximo das práticas afro-brasileiras e o mais ocidentalizados mais distante delas. No polo

⁸⁰ Após a proclamação da República, mesmo o Estado sendo laico, as leis do Código Penal condenavam a prática do espiritismo e o exercício da cura sem habilitação legal.

menos ocidentalizado se encontram as classes populares e no menos ocidentalizado as classes médias.

[...] Já na Umbanda, o universo sagrado se transforma, tornando-se os orixás guardiães das legiões e falanges espirituais, mensageiros de Luz. (...) O universo umbandista se divide então em dois: a Umbanda, domínio do bem; a Quimbanda, núcleo do mal”. (Ortiz, 1978:120).

Refletindo a este respeito Yoshiaki Furuya (1984:18) afirmou que a Umbanda seria uma “[...] metáfora religiosa da ideologia estatal do mito das três raças”. Ou seja, uma religião que exalta a negritude e o indianismo. Ou seja, a “*mistura*” tipicamente brasileira e que em si conteria a ideologia de integração nacional. Furuya chamou atenção para o curioso processo em que o “*caboclo*” da Umbanda é o índio idealizado pelo movimento artístico-literário das décadas de 1840-1860 no Sul do Brasil, e que nada tem a ver com o índio real, mas que foi incorporado simbolicamente no sistema da Umbanda de um modo “*romântico*”. “Em suma, as massas miscigenadas e os nativos da Amazônia são admitidos no sistema simbólico da Umbanda como algo que existe apenas como: índios que morreram bravamente.” (Furuya, 1984:25).

Marco Aurélio Luz e George Lapassade (1972) em *O segredo da Macumba* discutiram o *status* da Umbanda na sociedade brasileira. Eles também a analisaram sob a ordem das relações étnicas raciais. De acordo com os mesmos, no nível ideológico a Umbanda é uma religião de conservação da antiga ordem racial. Para eles a disputa social entre brancos e negros se revelaria na valorização da ideologia kardecista de evolução, a qual exprimiria os valores dominantes da burguesia contra as práticas e comportamento do proletariado negro, pois esta via na cultura negra “Práticas supersticiosas e de baixo espiritismo”. Sobre o assunto Marco Aurélio Luz (1972:90) argumentou:

Neste ponto a ideologia de evolução mais uma vez se revela. Evoluir significa procurar se igualar ao branco, burguês ou pequeno burguês, isto é, *novamente a doutrina da evolução* (e sua escala de valores) serve de instrumento ideológico de adaptação da tradição africana para uma prática religiosa mais em harmonia com o estilo de vida urbano e racional. Podemos dizer que *urbano e racional* são proposições da classe ideologicamente dominante, isto é, a burguesia.

E mais adiante ele acrescentou: “O negro aceitou de um modo geral as proposições moralizadoras do espiritismo visando sua ascensão social na formação brasileira. Todavia, estas proposições acarretam a total dominação do branco na direção do novo culto.” (Luz, 1972:92).

Marco Aurélio Luz (1972:54) afirmou ainda que a Umbanda procura reproduzir as relações de uma formação social autoritária, a qual se consubstancia “[...] em uma regulamentação autoritária que institucionaliza a hierarquia [...]”. Nesta mesma perspectiva, George Lapasse (1972:38) afirmou que a Umbanda, com sua estrutura fortemente hierarquizada refletia as composições da ordem social brasileira. De acordo com ele: “[...] os valores sociais prezados pelos sacerdotes são a própria conformação à ordem estabelecida, à família, ao respeito pelo mais velho e pela tradição”. Ele concluiu a sua análise afirmando que a Macumba foi *domesticada* pela Umbanda, enquanto a

Quimbanda foi reprimida. Disse que o ritual de iniciação é onde esse processo se revela e se mantém, pois com ele se institucionaliza o transe e se estabelece as relações de autoridade, as quais são mantidas através dos vínculos simbólicos com as entidades e com os sacerdotes. Em vista disto, para George Lapassade (1972:13-16) a Umbanda é “[...] um aparelho ideológico de Estado religioso [...]”.

Renato Ortiz (1978:132) esclareceu que “Os umbandistas distinguem com bastante atenção Umbanda e Quimbanda, magia branca, magia negra; eles rompem (momentaneamente) com a ambivalência dos exus, relegando-os ao lado “negativo” da religião”. Mas, contestou a tese de George Lapassade de que a Macumba seja uma modalidade religiosa de cunho contestatório. Segundo ele, o culto da macumba não tem força revolucionária por ser simplesmente uma expressão da condição social de um grupo de sujeitos históricos que foram socialmente excluídos dos valores da sociedade global. “[...] a Umbanda, através da teoria da evolução, caminha para a integração social. Enquanto a macumba, relegada à loucura dos exus-pagãos, se conforma a uma posição marginal dentro da sociedade.” (Ortiz: 1978:136).

Diana Brown (1985), como antes dela Renato Ortiz, viu a Umbanda como uma religião essencialmente urbana que codifica os valores da classe média: moralidade, defesa da propriedade privada e do Estado; defesa da ideologia racial de embranquecimento; defesa das instituições de poder – Igreja e Estado. No estudo *Uma história da Umbanda*, a nova religião aparece como um produto das classes médias urbanas e que se caracterizava por ser multiclassista, conservadora e clientelística. Porém, esta pesquisadora também identificou um movimento oposto: a do enegrecimento ritual da Umbanda, chamada por ela de *Umbanda africanizada*, a qual se caracteriza por valorizar o canto e o uso dos tambores durante os ritos (ausentes da Umbanda Kardecista). Essa vertente se apresentou durante os *I e II Congressos de Umbanda* (1941, 1961) e foi uma reação ao primeiro movimento.

Embora concordando que a Umbanda é uma religião urbana criada e composta inicialmente por elementos da classe média, Lísias Nogueira Negrão (1996) também vê na mesma a participação das camadas populares. Essas resistem às tentativas de transformação das suas práticas religiosas. Nesta perspectiva ele considera que o modo de fazê-lo é a rejeição sistemática às tentativas de integrá-las em um mesmo código de ética e de posturas (unificação ritual e doutrinária).

Essa mesma ideia aparece nos estudos de Patrícia Birman (1985). Essa estudiosa explicou que entre os intelectuais da Umbanda havia duas correntes de pensamento hegemônicas. Tinha aqueles que defendiam que os cultos africanos dignos de respeito eram os que se conservavam *puros*, alheios às influências brancas e os que defendiam o contrário, quanto mais embranquecida mais a religião se tornaria legítima. Entre estes últimos estavam os fundadores da primeira federação umbandista – a *União Espírita Brasileira* (UEB), que foi criada em 1939. Segundo ela este discurso inaugurou a tendência do movimento de estabelecer *fronteiras* religiosas. Assim, havia o *falso* umbandista e o *verdadeiro*. O *falso* seria aquele que não passou pela aprovação das instituições de Umbanda e abriu terreiro por sua própria conta. Às federações caberia o papel de fazer cumprir os códigos de postura e ética da nova religião impedindo os

falsos (também chamados de *marmoteiros*) de atuar em nome da Umbanda (Birman, 1985: 107-108).

Como estamos demonstrando, entre os cientistas sociais estudiosos da Umbanda a discussão sobre as relações raciais também foi alvo de reflexão e alguns investigadores igualmente se posicionaram em fronteiras. Houve os que viram a Umbanda como uma cultura de resistência aos valores da classe dominante, a qual tentava lhes impor os seus jeitos de ser e de fazer religião; e os que a viram como uma religião que se adequou aos seus princípios, valores e códigos de ética e moralidade. Assim sendo, alguns trabalhos de pesquisa se voltaram a analisar as religiões afro-brasileiras, e mais especificamente a Umbanda, a partir de duas tendências: as teorias do *branqueamento* e as teorias do *enegrecimento*. Os nomes utilizados para se referir a este fenômeno variaram, mas em geral tiveram o sentido de *purificação racial*. Seja discutindo a matéria a partir de uma maior aproximação com os valores da cultura europeia, seja se voltando para o continente africano. Tais tendências refletiam as posições sociais e ideológicas dos diferentes agentes envolvidos, os quais punham em debate o tema das relações étnico raciais no Brasil. O paradigma da Umbanda como religião que reflete o processo de *modernização* brasileira e que a compreende como parte de um movimento mais amplo de integração nacional e de incorporação desta ideologia em nível religioso, apreendeu tal processo a partir de duas tendências, ou *movimentos*. Ambas eram influenciadas pelo modelo evolucionista. E ambas interpretavam as religiões afro-brasileiras a partir de duas direções bastante distintas: africanização e integração.

A corrente que foi influenciada pelo modelo de resistência negra de defesa da tradição africana no Brasil deu ênfase à teoria da *africanização* com a busca de uma *pureza da cultura* africana, idealizada através do *mito da pureza nagô* (baseava-se nas concepções teóricas de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide e Pierre Verger, principalmente), cuja consequência foi a criação de um modelo típico ideal de religiosidade afro-brasileira excludente das formas religiosas que lhe eram dessemelhantes. Somente no final dos anos 1980 foi que se fortaleceu um movimento de contestação a essa corrente e que as teorias de sincretismo foram revisitadas. No processo, o movimento social a que se refere essa velha categoria de análise das ciências sociais adquiriu uma conotação positiva porque foi visto sob a perspectiva das teorias relacionais, onde o diálogo cultural e a *mistura* eram sinal de desenvoltura para se comunicar e se relacionar com *o outro*. A partir daí começou a fase da ascensão do paradigma da *crioulização*, com a revisão das teses de Melville Herskovits sobre sincretismo e diálogos culturais.

Como se pode notar, as pesquisas sobre Umbanda e cultos afro-brasileiros em geral tentaram mapear o que seriam os dois caminhos seguidos pelas crenças religiosas trazidas pelos escravos africanos para o Brasil: de um lado, a luta pela manutenção da tradição, empreendida pelos cultos afro-brasileiros ditos “puros”, e, de outro, o apagamento gradativo do elemento africano e étnico realizado pela Umbanda. Ambas refletem posições e conflitos inerentes ao contexto histórico e à estrutura social do país.

Reginaldo Prandi (1991:56) foi outro teórico que viu na Umbanda o projeto integracionista de unificação nacional e de modernização do Brasil. Ao discorrer sobre esta religião ele explicou a composição dos seus quadros sociais do seguinte modo:

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, preto velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor.

Ao iniciarmos a investigação de campo para este trabalho nos questionamos se a Umbanda presente em Rondônia apresentava essa mesma característica e acompanhava as tendências esboçadas pelos seus teóricos, conforme mencionamos acima. O processo de urbanização e industrialização estudado por Ortiz e referido ao sudeste das décadas de 1950 a 1960 se estendeu a diversas regiões do Brasil. No Norte, esse processo chegou na década de 1960, conforme já foi demonstrado em capítulo anterior. Estes são fortes indícios empíricos que apontam na direção da corroboração das teorias que defendem a estreita relação entre a modernização e a umbandização. Mas como a cada lugar e tempo cabem a sua própria historicidade e instituições simbólicas e imaginárias, vale a pena observar como foi o seu desenvolvimento nessa região. Ao decorrer dos próximos itens esperamos aclarar como essa questão foi analisada pelos teóricos da Umbanda que estudaram tal processo no Norte do Brasil.

3. A UMBANDIZAÇÃO DA AMAZÔNIA: ABORDAGENS TEÓRICAS

Chester Gabriel (1985) e Yoshiaki Furuya (1994) relacionam a expansão da Umbanda na Amazônia ao avanço da política desenvolvimentista, pois a mesma acontece a partir da década de 1960, quando foi implantada uma vasta política modernizante que gestou uma série de transformações socioeconômicas e configurou o quadro de desenvolvimento urbano e de industrialização dessa região brasileira. No caso de Manaus (AM) isto ocorreu com a implantação da Zona Franca.

Chester Gabriel (1985:158-159) não vê o movimento de *umbandização* da Amazônia somente como resultado do processo de urbanização, como aconteceu com os primeiros teóricos da Umbanda ao estudarem o seu desenvolvimento no sul do país. Ele defendeu a tese de que o *transe* teve um papel central para a sua difusão e assimilação na região amazônica. Na opinião dele o transe é o elemento comum entre a Umbanda e os cultos regionais e foi o que permitiu o jogo de relações e de comunicação entre os diversos sistemas religiosos, contribuindo, inclusive, para a continuidade dos cultos anteriores à chegada da Umbanda. Seria esta a sua explicação para a sua rápida difusão em Manaus, pois o mesmo possibilitou a introdução do ritual e das explicações umbandistas nas práticas de *culto misto* e, do outro lado, preparou o caminho para uma variedade ainda maior de cultos agrupados sob o nome *Umbanda* (Gabriel, 1985: 104-105).

Igualmente Yoshiaki Furuya, que analisou a inserção e expansão da Umbanda na Amazônia, mas com o foco da pesquisa no Pará, afirmou que o sistema religioso africano oriundo do Maranhão incorporou a pajelança indígena local e ampliou o seu

panteão de entidades espirituais. Ele também mencionou que “[...] a Umbanda reformulou o mapa dos cultos afro-brasileiros em cada região do país, ao mesmo tempo em que, em vários sentidos, tem ocupado uma posição de religião nacional.” (Furuya, 1994:12).

Embora Yoshiaki Furuya (1994:46-48) tenha considerado que a industrialização, urbanização e umbandização estão conectadas, avaliou que estes não são fatores determinantes para a sua expansão na Amazônia. Sem negar o importante papel exercido pela circulação de coisas e de pessoas com a construção das estradas que ligam a Amazônia ao sul do país, afirmou haver outros fatores que precederam as mudanças socioeconômicas e argumentou que estes deveriam ser buscados. Assim, rejeitou a hipótese de que a Umbanda se disseminou com a chegada dos sulistas na região amazônica. Em sua opinião as federações de culto tiveram um papel importante no processo de umbandização, pois elas atuaram positivamente na promoção deste processo. Yoshiaki Furuya também considerou que as relações entre as federações e a política local e nacional tiveram um papel importante na difusão da Umbanda. Ele viu nisso um circuito para a política nacional. Assim, argumentou que a umbandização da Amazônia precisava ser compreendida “[...] antes de mais nada como um processo que vem se inserido na *“ideologia do Estado brasileiro”*, a qual está por sua vez nitidamente representada na cosmologia umbandista.” Segundo Furuya, o processo de integração da ideologia do Estado pela Umbanda se fez por intermédio de uma *“umbandização passiva”* (a qual consumia produtos e ideologia que circulavam na indústria da Umbanda), a qual se pretende *“Umbanda ativa”*. Yoshiaki Furuya avaliou que a busca por uma “diferenciação”, conduzia a uma opção por uma *“Umbanda autêntica”* e que isto era indício de que houve nesta eleição algo inerente à declaração de que *“a Umbanda é uma religião nacional”*.

Ressaltou ainda que o movimento de *federalização* da Umbanda (ou seja, de unificação ritual e doutrinária) se espalhou na região na década de 1960, contribuindo ainda mais para a expansão dos grupos de Umbanda. Entretanto, ressaltou que antes disto já havia na Amazônia um tipo de prática religiosa que diferia dos candomblés do litoral brasileiro e que tinham semelhanças com a Umbanda, mas que não era Umbanda (Furuya, 1994:34).

Yoshiaki Furuya viu o processo de umbandização da Amazônia como um movimento de mão dupla, pois afirmou que ao penetrar nas religiões afro-amazônicas, a Umbanda do sul se amazonizou. “O resultado é que apareceu uma situação em que as tradições mais antigas foram preservadas sob o nome de Umbanda ou foram reinterpretadas dentro do quadro referencial da Umbanda” (Furuya, 1994:48). Na sua avaliação, as massas populares não aceitaram o processo de integração colonialista da região ao resto do país de um modo passivo, por esta razão, mesmo que a umbandização seja um reflexo do processo de integração ao país é possível vê-la, também, como expressão da *“objeção”* por parte das massas populares da Amazônia a essa forma de *“integração”* (Furuya, 1994:50). Deste modo, Yoshiaki Furuya entendeu que a Umbanda da Amazônia narra uma história: a da maneira como tem sido processada a integração colonialista. Ele destacou que essa história é narrada a partir da forma como

a ideologia nacional está corporificada na Umbanda e não capta as outras “vozes” que contam a história pelos “caboclos” da Amazônia e que, todavia, sobrevivem nos espíritos amazônicos presentes na sua Umbanda.

Outro aspecto relevante nos estudos sobre a Umbanda refere-se à composição social dos seus quadros. Como bem notou Reginaldo Prandi:

A Umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente europeia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o kardecismo como religião, pelos menos entre setores importantes fora da Igreja Católica. (Prandi, 1991:49)

Essa explicação sobre os elementos que tornaram a Umbanda atraente para uma sociedade em processo de mudanças nos parece esclarecedora. cremos que nos ajuda a entender a inserção da Umbanda em regiões do Brasil em processo de transição de uma sociedade rural, baseada na economia de subsistência, para uma sociedade urbana, de consumo, de classes e de massas.

Se em Rondônia a população não é branca (e isso é comprovado não só pelo olhar, mas pelas estatísticas), as novas classes sociais que se integraram à mesma a partir da década de 1960 possuem uma mentalidade branca (inclusive com uma ideologia neocolonizadora). Muitos dos que migraram tinham o propósito de consolidar o processo de modernização e de integração da região à nação. Inclusive um dos seus segmentos teve o dever de fazê-lo por meio da instalação do aparelho burocrático do Estado (Ott, 2002; Coimbra, 2003). Em geral, os componentes desse segmento ascenderam socialmente pela via da educação escolar. Portanto, valorizavam a escrita como forma de comunicação e tinham a *ciência* como modelo e parâmetro de conhecimento lógico. Baseados nisto consideramos que num primeiro momento foi a Umbanda a religião que efetuou o *intermezzo* entre a *magia*, que era a principal qualidade da pajelança afro-brasileira e das *macumbas* (que em Rondônia era representada pelos ritos de Tambor de Cura, Tambor de Mina e outras formas de expressões religiosas), e a *razão* dos códigos da doutrina cristã que haviam sido incorporados por ela ao assimilar o Kardecismo como uma das suas principais características (Bastide, 1989; Brown, 1985; Ortiz, 1978; Montero, 1985; Prandi, 1991).

4. A UMBANDIZAÇÃO DE RONDÔNIA

No atual estado das pesquisas não há nenhum trabalho científico que verse especificamente sobre a Umbanda em Rondônia e sobre o processo de inserção e difusão da mesma nessa região.

O artigo *A Macumba em Porto Velho* (1994), de Marco Antônio Domingues Teixeira, é o único texto elaborado a partir de pesquisa acadêmica que teve como um dos seus temas a Umbanda. Nele a mesma foi analisada a partir do estudo de caso de um terreiro em transição para o Candomblé (Palácio de Obaluaiê). Nesse mesmo texto foi

abordado o movimento de organização de uma associação de Umbanda (FEUR) formada pelos grupos de adeptos de cultos afro-brasileiros.

Outro estudo científico que faz menção a terreiro de Umbanda em Rondônia é a dissertação *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho – Rondônia: mudanças e transformações de práticas rituais* (2001), de Marta Valéria de Lima. Neste trabalho registra-se a presença da Umbanda na localidade de Porto Velho, apresentando alguns elementos da história do Terreiro de São Sebastião. O mesmo também traz algumas informações sobre o movimento de organização política dos adeptos desta religião por meio da fundação da mesma associação referida por Marco Antônio Domingues Teixeira, porém sem se aprofundar no assunto.

Há alguns outros trabalhos científicos que mencionam a existências de “tendas de Umbanda” em Porto Velho, mas que não se detém no estudo de suas histórias, conforme já citamos na introdução desta tese.

4.1. A Umbanda em indicadores estatísticos de Rondônia

Além dos estudos monográficos, teses e dissertações, umas das fontes disponíveis para verificarmos o crescimento da Umbanda são os dados estatísticos fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Através dos mesmos podemos conhecer o seu desenvolvimento em diferentes regiões do país. O primeiro estudo demográfico realizado em Rondônia aconteceu na década de 1950, após a área que lhe corresponde ser desmembrada do Mato Grosso e do Amazonas (1943). Desde então têm sido apontados os resultados dos índices das estatísticas do IBGE sobre as adesões religiosas da sua população. Esses índices não foram às filigranas das variedades religiosas que se encontravam representadas no quadro geral das religiões dessa região, pois as pesquisas efetuadas pelo instituto não levavam em consideração as religiões negras e indígenas nos seus indicadores. De maneira geral os resultados estatísticos apenas ofereciam um quadro evolutivo segundo essas grandes categorias: *católicos, evangélicos, espíritas, sem religião, outras religiões, sem declaração*. Como nessa classificação não há nenhum dos modelos das religiões afro-brasileiras (ou indígenas), a interpretação das suas informações não nos dizem muito. Tais religiões podem estar tão pouco representadas no universo das pesquisas que não são contabilizadas nos dados gerais. Lendo os levantamentos ficamos com a ideia de que essas religiões simplesmente não existiam.

Por outro lado, é sabido que historicamente os adeptos das religiões afro-brasileiras tenderam a se autoidentificar como católicos (desde o Período Colonial) e como espíritas (a partir da década de 1930). Logo, à exceção da categoria *evangélica*, eles podiam se enquadrar em quaisquer das demais categorias presentes nos indicadores das pesquisas. Até 1966, a Umbanda não era considerada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE como uma religião. Ela era tida como um conjunto de crenças supersticiosas e os seus adeptos eram classificados como *kardecistas* (Brown, 1985; Ortiz, 1978; Negrão, 1996). Assim sendo, esses registros não são muito úteis para o estudo da expansão das religiões afro-brasileiras no período em tela. Mas eles dão uma boa noção do peso esmagador da Igreja Católica no país, devido ao profundo preconceito que se encontra arraigado tal padrão de classificação.

A partir do ano de 1966, devido a um grande crescimento no número de adeptos, a Umbanda se vê legitimada no nível oficial das estatísticas. Em 1968 foi realizado um estudo nacional sobre o *Culto Espírita Umbandista* pelo Serviço de Estatística Demográfica, Moral e Política (hoje em dia Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE). O estudo buscava identificar a quantidade de templos e de membros existentes e o tipo de atividade religiosa desenvolvida anualmente (*sessões, conferências, palestras, festas, reuniões sociais*). Para o Território de Rondônia os resultados desse estudo apresentaram saldos negativos em todos os quesitos. O mesmo estudo foi repetido no ano seguinte, com iguais resultados. É interessante observar que os levantamentos levavam em conta o ano anterior à pesquisa. Logo, eles se referem ao período que se estende do ano de 1967 ao ano de 1969. Assim sendo, conforme aquele instituto, não havia nenhum espaço sagrado em Rondônia que adotasse a Umbanda como religião.⁸¹ Disto podemos concluir: inexistindo templos, não havia adeptos e não havendo adeptos tampouco ocorreram atividades de Umbanda. Ou, pelo menos, de que naqueles anos não houve ritos de espiritismo de Umbanda nessa Unidade da Federação. Entretanto, como já ficou evidenciado nos princípios deste trabalho, a memória oral, assim como outras fontes escritas, informam o contrário. Elas indicam que a Umbanda estava presente em Rondônia na década de 1960, o que será discutido no próximo item.

Conforme já mencionamos, ao iniciarmos a investigação para esta pesquisa nos deparamos com raras informações literárias para abstrair a história e características das religiões afro-brasileiras em Rondônia. Por isto, uma parte do conjunto de dados bibliográficos e empíricos coletados durante o trabalho de campo será apresentado a seguir. Esperamos poder compor um quadro mais amplo da história dessas religiões do que os que foram esboçados nas pesquisas já realizadas a fim de verificarmos até que ponto as teorias que foram mencionadas se aplicam à realidade rondoniense.

4.2. A Umbanda e as primeiras classificações das religiões afro-brasileiras de Rondônia na produção literária e científica regional

Na literatura regional, a Umbanda entra em cena na década de 1960, com a publicação de um pequeno artigo com características de registro etnográfico intitulado *A Umbanda de Porto Velho*, de autoria do médico Ari Pinheiro Penna Tupinambá. Nesse texto ele faz referência ao Terreiro de São Benedito/*Terreiro de Samburucú*, pertencente à sacerdotisa Cecy Lopes Bitencourt/*Chica Macaxeira*, onde descreve alguns elementos das práticas rituais, se referindo ao espaço como “*terreiro de Umbanda*”. Nas décadas seguintes a informação de que o Terreiro de São Benedito adota a Umbanda como sistema religioso aparece em referências ao terreiro ou às religiões afro-brasileiras em Rondônia, tanto na produção literária dos memorialistas (Pinheiro, 1975, 1994; Castiel, 1990; Borzacov, 1993) como nos textos e notícias jornalísticos. A memória oral dos antigos membros desse terreiro, e de frequentadores que faziam parte de outras comunidades e grupos de culto (como a do Terreiro de Santa

⁸¹ *Culto Espírita Umbandista: número de templos e movimento verificado, segundo as unidades da federação – 1968*. Serviço de Estatística Demográfica, Moral e Política; *Culto Espírita Umbandista: número de templos e movimento verificado, segundo as unidades da federação – 1969*. Serviço de Estatística Demográfica, Moral e Política.

Bárbara e a do Retiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa), informa que no mesmo não se praticava rituais de Umbanda. Os fiéis declaram que ali o sistema religioso adotado era o Tambor de Mina, no qual se cultuava as práticas ancestrais dos negros das etnias jeje e nagô.⁸²

Outro trabalho que aborda sobre as religiões afro-brasileiras de Rondônia é a tese de doutorado *A casa das minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no Estado do Maranhão – Brasil* (cuja edição original é do ano de 1947 e que foi reeditada em 1979), de autoria do médico e antropólogo maranhense Manoel Nunes Pereira. Nesse estudo se discutiu a identidade cultural de rituais mina-jeje na Amazônia comparando-os aos do Maranhão. Precisamente aos da Casa das Minas, espaço religioso de preservação cultural da etnia jeje no Brasil e tido como o local onde havia surgido o Tambor de Mina.

Em 1979, ao publicar a nova edição da pesquisa, já revisada e com alguns anexos, o pesquisador fez referência ao Terreiro de São Benedito. Neste estudo Nunes Pereira afirmou que o modelo religioso adotado ali não era Tambor de Mina, não obstante os membros daquele terreiro assim o afirmar e apesar deles se identificarem como adeptos das tradições religiosas *mina-jeje*. Nas palavras do pesquisador o Terreiro de São Benedito “*só possuía o rótulo de mina-jeje, mas na realidade não todas as características da Casa da Minas, de São Luís, ou do Bogã de Mãe Valentina, de Salvador* (Nunes Pereira, 1979:223).

Há várias questões que mereceria ser debatida a partir deste enunciado, mas não vamos nos deter em discutir outros temas que não sejam relativos à Umbanda. Como acabamos de ver, não foi apenas Ari Tupinambá Penna Pinheiro que ignorou a autoidentidade do povo de santo do Terreiro de Samburucú/São Benedito. Nunes Pereira foi um pouco mais além. Ele não somente a desconsiderou como a rechaçou, conforme consta da afirmação aludida acima.

Se ficarmos apenas com as informações dos dois autores mencionados temos a noção de que a comunidade de culto do Terreiro de São Benedito não é mina-jeje e que a sua religião não é o Tambor de Mina, mas a Umbanda. Ou seja, quando as práticas religiosas afro-brasileiras são socialmente legitimadas e é reconhecida a sua existência como religião diferente daquela que é dominante (a católica), os adeptos têm a sua autoidentidade negada pelos “*de fora*” da comunidade de culto (no caso, pelas elites intelectuais), supostamente mais autorizados para classificar o que eles faziam e dizer quem eles eram. Ou o que eles não eram. Quer dizer, na visão dos “*de fora*”, pertencendo às classes inferiores e incultas os fiéis não sabiam quem e o que eram. Mas os acadêmicos, sim, sabiam. Talvez por esta razão, quando em 1975, Ari Tupinambá

⁸² Dentre os antigos informantes: Francisca Vital dos Santos/Dona Chica, Maria Pereira Pinto/Maria Estrela, Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita, Abelardo Menezes da Silva/Seu Belo, Leonardo F. da Silva, Luciano P. Sales, Firmino F. de Lima, Raimundo Nonato da Silva/Seu Dico, entre outros. Dentre os atuais informantes: Francisco Chagas de França/Seu Chagas, Maria Edite do Nascimento/Dona Edite, Francisco Edson da Silva/Edson de Ubirajara, Lailton H. Sampaio, Júlia Moraes dos Santos/Júlia de Ogã, e outros.

Penna Pinheiro escreveu o artigo *Chica Macaxeira*, não titubeou em fazer as seguintes considerações:

[...] Da. Chiquinha, juntamente com a saudosa dona Esperança, Irineu dos Santos e Florêncio Paula Rosa, fundou a primeira **TENDA DE UMBANDA** nesta cidade, lá para os lados do Mocambo, no dia 03 de dezembro de 1917. A mãe de terreiro de São Benedito [...].

Na Tenda da Mãe Chiquinha são venerados e exaltados: o patrono da **Seara** – São Benedito; YEMANJÁ (Nossa Senhora da Conceição); OGUM (São Jorge); OXÓSSI (São Sebastião); OMOLÚ (São Lázaro); e Exú (Senhor das Trevas).⁸³ [Grifo nosso]

Anteriormente ao artigo citado Ari Pinheiro Penna Tupinambá havia publicado outro texto sobre este mesmo tema e o havia intitulado: *A Umbanda em Porto Velho*. Na realidade o texto acima é uma variação deste. Porém, o modo de se referir aos espaços de culto era um pouco diverso. No primeiro texto (1960) ele utiliza diferentes adjetivos para aludir ao local de culto, o que indica que não estava seguro quanto ao modo de tratamento para referir-se a mesmo, ou que os julgava similares. Já no segundo texto isto não ocorreu. Vejamos um trecho do texto de 1960:

“Na **tenda** da Mãe Chiquinha eram venerados e exaltados os seguintes *santos*: Oxossi.... (São Benedito, o patrono da **seara**). [...].

No dia de São Lázaro **os umbandistas**, com seus trajes brancos, se reuniram no **Ilê de São Benedito**, e ao som de atabaques e do rufar dos tambores a **Mãe do Terreiro** saudou o patrono **da seara** na língua nagô:

Chaum nereketê naverêk

E os irmãos responderam:

*Ra – Ra – Ra.*⁸⁴”

Ao comparar o texto de 1960 com o de 1975 se nota que a sacerdotisa Cecy Lopes Bitencourt/Chica Macaxeira é apresentada como proprietária de terreiro de Umbanda, e como fundadora da primeira Tenda de Umbanda de Porto Velho. Com esta última declaração o Terreiro de Santa Bárbara, antigo Recreio de Yemanjá, também foi classificado como **Tenda de Umbanda**.

Tais afirmações são fantásticas, por duas razões:

1ª. Razão. Do ponto de vista da cronologia histórica denota que a Umbanda foi implantada em Porto Velho poucos anos depois de haver surgido no Rio de Janeiro (1908).⁸⁵ Isto poderia indicar a relevância do I Ciclo da Borracha e do fluxo migratório durante o período de construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (1907-1912) para a difusão das práticas religiosas afro-brasileiras no interior da floresta amazônica. Esta seria uma informação inovadora para o estudo da sociologia das religiões afro-

⁸³ PINHEIRO, Ari. Chica Macaxeira. *O Guaporé*. 26 out. 1975, p.5.

⁸⁴ PINHEIRO, Ary Tupinambá Penna. *Umbanda de Porto Velho*, In: *Viver Amazônico*. Vol. 2. Porto Velho: Secretária de Estado de Cultura, Esportes e Turismo, 1986. p. 159.

⁸⁵ Segundo Diana Brown (1985:10) o *mito de origem de fundação da Umbanda* indica que a mesma foi fundada no dia 15 de novembro de 1908, no Rio de Janeiro, por ordem do Caboclo das Sete Encruzilhadas, recebido por Zélio de Moraes, um dissidente do kardecismo carioca.

brasileiras por oferecer uma cronologia da fundação de novos terreiros de Umbanda, antes da década de 1920, fora do Estado do Rio de Janeiro. Esse dado reforçaria a tese de que a Umbanda *surgiu* um pouco por todos os cantos do país, em função de uma determinada conjuntura histórica, como já propuseram Emerson Giumbelli (2002) e Bruno Faria Rohde (2009).

Seria interessante, se do nosso ponto de vista não pairasse sobre os escritos de Ari Tupinambá Penna Pinheiro a suspeita de que ele procurou classificar os ritos que observava conforme os critérios da literatura acadêmica de sua época. Especialmente pelo fato dele ter estudado medicina, entrado em contato com as famosas teses das *Escolas de Medicina* da Bahia e do Recife, cujos mestres e seus discípulos haviam produzido uma importante leva de pesquisadores da cultura brasileira, que deram uma enorme contribuição ao estudo do negro no Brasil; e dele ter adotado algumas das práticas sociais dos seus mestres/escola (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Nunes Pereira, Ulisses Pernambucano, René Ribeiro, e vários outros), estudando e escrevendo sobre temas pitorescos da cultura regional amazônica, incluindo os cultos afro-brasileiros. Prova disto é que sendo ele um assíduo frequentador dos terreiros da cidade de Porto Velho (Lima, 2001:139), optou por não considerar a forma como o *povo de santo* se identificava, mas em fazê-lo de acordo com o sistema classificatório dos escritos acadêmicos.⁸⁶ Opção bastante razoável à sua época, já que até então o saber douto prevalecia como critério de verdade sobre o saber popular, e se dava pouco valor à oralidade.

2ª. *Razão*. Outra razão que torna as afirmações de Ari Penna Pinheiro Tupinambá interessantes é que elas nos permitem pensar ainda mais no processo de *atribuição de identidades* sociais dos cultos afro-brasileiros por pessoas que não pertenciam à comunidade religiosa de adeptos. Para nós o texto se eleva à condição de marco inaugural do processo de *construção da identidade social do povo de santo de Rondônia* como *Umbandistas*. Afinal, estamos diante de uma *atribuição* da identidade *Umbanda* para as religiões e religiosos do Tambor de Mina, cujos espaços e adeptos eram socialmente reconhecidos e se reconheciam como tal. Além disto, o mesmo artigo *A Umbanda em Porto Velho* foi publicado por diversas vezes, havendo pelo menos uma edição para as décadas que vão de 1960 a 1990, sendo veiculada a sua divulgação nos meios de comunicação de massa (jornais, livretos e coletâneas). Portanto, este produto intelectual se tornou um veículo de difusão ideológica de valor e alcance incalculável. O artigo foi publicado pela *União Brasileira de Escritores de Rondônia* e pela *Secretaria de Estado de Cultura, Esportes e Turismo*. Assim sendo, o mesmo era oficialmente legitimado pelos órgãos de poder do Estado e como tal configurava a sua ideologia. Ou

⁸⁶ Tal fato era um indicativo de que o conhecimento teórico estava acima do conhecimento prático, situação típica da época - e não apenas no Brasil, a qual pode ser compreendida um como reflexo do *evolucionismo* cultural. Tratava-se, além disto, de um ato reflexo da hierarquia das relações sociais brasileiras, onde quem tem *cultura* (entenda-se letramento) tem autoridade e poder sobre quem não tem. Ora, historicamente quem tinha letramento eram os membros das elites, pois, via de regra o povo (principalmente o povo negro e os seus descendentes) não tinham acesso ao saber.

seja, as instituições de produção e difusão do conhecimento o receberam e o disseminaram. O conteúdo deste artigo foi reproduzido nos jornais e nas escolas, onde essa produção literária foi distribuída pelos órgãos do governo e circulou nos lares e nos terreiros de Rondônia, de modo que o povo de santo e a sociedade em geral pode ter acesso ao sistema de classificação duto. Isto certamente foi relevante no processo de construção do discurso das identidades sociais atribuídas aos adeptos dos cultos afro-brasileiros de Rondônia e aos processos de redefinição das categorias autoidentitárias dos próprios adeptos.

Esse modo de classificação dos cultos afro-brasileiros de Rondônia foi tão prenhe que na década de 1990 pesquisadores da Universidade Federal de Rondônia, na época sem conhecimento aprofundado sobre as religiões afro-brasileiras e sobre o campo religioso afro-brasileiro local e suas categorias de autoidentidade, o reproduziu nos seus escritos. Dante Ribeiro da Fonseca (1998) e Nilza Menezes Lino Lagos (1998a/1998b), por exemplo, escreveram que o Barracão de Santa Bárbara, é chamado pelo nome genérico de "*Tenda de Umbanda*".

Ao decorrer desta tese iremos nos afrentar com outros elementos que também nos indicam essa possibilidade de que a identidade religiosa do povo de santo de Rondônia tenha sido *construída* pelos representantes das elites locais durante as décadas de 1960 a 1990.

O fenômeno de intervenção da literatura acadêmica sobre as identidades e os fazeres dos grupos religiosos afro-brasileiros tem sido bastante discutida desde que Beatriz Góis Dantas editou a sua dissertação de mestrado *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil* (1988). Na Amazônia este processo foi identificado por Chester Gabriel (1985) e por Yoshiaki Furuya (1986, 1994) nas décadas de 1970 e 1980 respectivamente. Mais recentemente ela foi observada por outros pesquisadores, dentre os quais: Mundicarmo Ferretti, (2000b), Marilu Márcia Campelo (2005, 2007), Marilande Martins Abreu (2005), Daniela Cordovil Corrêa dos Santos (2006), Gianni Gonçalves Quintas (2007).

Yoshiaki Furuya (1986, 1994) ao apresentar os resultados das suas investigações sobre a Umbanda na Amazônia mencionou as práticas religiosas do Terreiro de São Benedito/Samburucú, baseado na leitura dos trabalhos de Manoel Nunes Pereira e de Ari Pinheiro Penna Tupinambá. Interessando em compreender o processo de umbandização da Amazônia, ao contextualizá-las ele afirmou que a primeira referência da expansão do "*horizonte religioso afro-amazônico*" fora do Pará é justamente a presença deste em Porto Velho, e que no *horizonte da Umbanda* dessa cidade estavam as práticas do Tambor de Mina, no terreiro dirigido por Chica Macaxeira, onde possivelmente havia ingestão de yagé nos seus ritos (Furuya, 1994:25-26).

Para Yoshiaki Furuya, a Umbanda da Amazônia narra uma história: a da maneira como tem sido processada a integração colonialista, como já foi mencionado antes. Ele destacou que essa história é narrada a partir da forma como a ideologia nacional está corporificada na Umbanda, não captando as outras "vozes" que contam a história pelos "caboclos" da Amazônia, mas que sobrevive nos espíritos amazônicos presentes na sua Umbanda. Nós diríamos mais, que a história narrada nos escritos sobre

a mesma emudece as vozes dos que atuam e que falam das suas experiências. Essas experiências são difundidas aos mesmos “caboclos” conforme são percebidas e filtradas pelos interesses daqueles que tem o poder de produzi-las e de veiculá-las nos meios de comunicação, estabelecendo-as e fazendo-as serem consumidas pelos próprios agentes das praticas referidas, até estabelecê-las segundo os seus critérios. Trata-se, pois, de um processo de instauração de *sentido* por parte dos grupos dominantes ou de seus representantes, sobre os grupos que foram expropriados do poder para gerenciar a produção econômica e, consequentemente, os significados de suas práticas sociais. Justamente por guardar forte conotação de *produção de sentido* é que a Umbanda aparece em algumas investigações das áreas de sociologia e de antropologia como *ideologia* a serviço do Estado (Brown, 1985; Luz e Lapassade, 1972).

A seguir iremos apresentar a historia da inserção e expansão da Umbanda em Rondônia, conforme narrada pela memória oral, pelas fontes impressas nos jornais e pela bibliografia regional.

5. HISTÓRIA DA UMBANDA EM RONDÔNIA

A Umbanda entrou em Rondônia pelas rotas do rio Madeira. Segundo os relatos, o modelo que se estabeleceu foi trazido de Manaus pelo sacerdote Celso Guimarães de Lima em 1964. Conforme a memória oral a mesma foi organizada quando ele fundou o *Centro de Umbanda de São Sebastião*, mais conhecido como *Terreiro de São Sebastião*. Este foi edificado na segunda metade da década de 1960, à Rua Jaci Paraná, nº 1492, entre as ruas Salgado Filho e João Goulart, no Bairro Mato Grosso. Para organizá-lo Celso Guimarães contou com a ajuda material e o apoio espiritual de Hilton da Veiga Monteiro, um migrante que veio de Manaus para Porto Velho em 1965. Hilton da Veiga Monteiro era seu filho de santo e foi co-dirigente do terreiro, exercendo a função de *pai-pequeno*. Outro individuo que o auxiliou nesse projeto foi Celestino Pereira da Silva, que exerceu o cargo de Presidente do terreiro.⁸⁷

5.1 A presença da Umbanda em Rondônia: Terreiro de São Sebastião

De acordo com Raimunda Paeira⁸⁸ o Terreiro de São Sebastião “*Era um Centro bem pequeninho*”.⁸⁹ Não temos, entretanto, descrições pormenorizadas sobre a organização espacial do terreiro. O que sabemos é que os seus dirigentes foram amantes das artes e que o salão de danças contou com algumas telas de Afonso Ligório, um artista plástico da região que sempre se dedicou a fazer registros sobre a cultura religiosa popular em seus trabalhos. Nas suas telas e afrescos ele pintava santos, caboclos, orixás e outros seres encantados que frequentavam o imaginário amazônico e os terreiros durante os transes dos iniciados. Outro detalhe importante: Wilma Inês de

⁸⁷ Centro São Sebastião festejou seu santo padroeiro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 e 22 jan. 1979. p.3.

⁸⁸ Raimunda Paeira exerceu o cargo de *mãe pequena* no Terreiro de São Sebastião. Ela é identificada por Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:51) como Raymunda Pereira e por Maria Cristiane Pereira de Souza (2008:60) como Raimunda Oliveira. O povo de santo a chama de *Paeirinha* e de *Raimunda Paeira*, sendo também chamada por alguns adeptos do Candomblé de *Mãe Naveredy*.

⁸⁹ Depoimento de Raimunda Paeira à pesquisadora Maria Cristiane Pereira de Souza (2008:60).

França Araújo/*Wilma de Oyá* falou que este terreiro foi o primeiro de Porto Velho a ter um letreiro na entrada do salão de danças, e que informava a sua identidade: *Centro de Umbanda São Sebastião*. De acordo com ela, anteriormente não se usava isso nos espaços de culto.⁹⁰

Sempre buscando a renovação de suas práticas rituais e a inovação do ambiente de culto, no ano de 1979 o salão de danças do terreiro foi adornado com telas que apresentavam as imagens dos orixás: Iansã, Iemanjá, Ogum, Nanã Burucú e Oxumaré.⁹¹ Todas elas representavam entidades que visitavam o terreiro no corpo de alguns adeptos afiliados ao mesmo quando estes entravam em transe durante os ritos. Isso também era novidade. Naquela época a representação simbólica dos orixás não era comum nos espaços de culto da região, já que até o final da década de 1970 o Candomblé era uma modalidade religiosa quase que completamente estranha à realidade e cultura local.

O terreiro de São Sebastião era dotado de características religiosas sincréticas. Reconhecido pela memória coletiva como o primeiro local de realização de cultos de Umbanda em Rondônia, as suas práticas rituais também são identificados ao Tambor de Mina. Pois lá, segundo os informantes, “[...] *era Tambor, Umbanda, misturado*”.⁹² Essa condição *mista* pode ser atribuída ao fato de seus dirigentes terem participado de rituais de Tambor de Mina tanto em Manaus (AM) quanto em Belém (PA), bem como deles haverem frequentado os terreiros de Tambor de Mina da cidade de Porto Velho, nos quais dançavam e eram possuídos por entidades espirituais dessa modalidade religiosa.

Há relato de que no princípio da adolescência Celso Guimarães costumava ir dançar no Terreiro de Santa Bárbara (Lima, 2001:101). Já Hilton da Veiga Monteiro afirmou que ao chegar a Rondônia foi recebido no *Terreiro de Samburucú* pela entidade *Jarina* incorporada na sacerdotisa Chica Macaxeira/Ceci Lopes Bitencourt, e que ele teve a honra de ser levado para o *quarto* onde era cultuada a prestigiada entidade da mina-encantaria conhecida pelo nome de *Seu Jurema*. Ele também mencionou que Celso Guimarães de Lima, assim como ele próprio, dançou nesse terreiro por certo tempo (dois ou três anos).⁹³ Apesar disso, há que se levar em conta que o sincretismo dos ritos do Terreiro de São Sebastião pode ser atribuído a uma tendência cultural presente nos cultos do interior do Maranhão (Codó, Cururupú, Santo Antônio) e que se espalhou por toda a região amazônica com os fluxos migratórios maranhenses a partir do I Ciclo da Borracha, no final do Século XIX; e à abertura de terreiros de Tambor de Mina no início do Século XX por alguns desses migrantes, nas suas principais capitais (Belém, Manaus, Porto Velho).⁹⁴

⁹⁰ Wilma Inês de França Araújo. Porto Velho, 22 de março de 2011.

⁹¹ Centro São Sebastião festejou ontem seu santo padroeiro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 e 22 jan. 1979. p. 3.

⁹² Entrevista concedida por Raimunda Paeira a Maria Cristiane Pereira de Souza (2008:60-70). A mesma informação foi obtida com vários sacerdotes com os quais conversamos ao decorrer da pesquisa de campo, em 2011.

⁹³ Hilton da Veiga Monteiro. Porto Velho, 26 de maio de 2011.

⁹⁴ Para maiores informações sobre este tema sugerimos as seguintes leituras: GABRIEL, Chester E. *Communications of the Spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. 1980. Thesis (Doctor) - McGill University, 1980; FURUYA, Yoshiaki. *Entre nagiozação e umbandização: uma análise*

O período no qual ocorreu a implantação dos ritos de Umbanda em Rondônia aconteceu no contexto de exploração das minas de estanho (cassiterita) da região, a qual atraiu um grande número de migrantes amazônicos que buscavam melhorar a sua qualidade de vida em curto espaço de tempo. Concomitantemente, o Governo Federal implantava os primeiros projetos de colonização agrícola na região. Foi justamente no período de execução dos Projetos de Colonização Dirigida (PADs) e dos Projetos Integrados de Colonização (PICs) que a Umbanda se enraizou e se expandiu. O auge do desenvolvimento dessa religião foi marcado pelo ingresso de dezenas de centenas de migrantes no Estado de Rondônia e de elevados índices de crescimento demográfico na cidade de Porto Velho, onde estava situado o terreiro de São Sebastião.

Pelos registros da memória oral e documental, este espaço de culto se manteve como único terreiro de Umbanda desta localidade até meados da década de 1970, quando outros sacerdotes que já possuíam seus próprios locais de culto ampliaram-nos e requereram a inscrição deles em cartórios como *Centros de Umbanda*. É importante frisar que estes *centros*, também conhecidos como *tendas*,⁹⁵ tanto poderiam ser uma pequena ou grande *seara*⁹⁶ como, de fato, um *terreiro* no sentido com o qual este conceito tem sido socialmente compreendido em outras regiões do Brasil e aplicado pela academia.

O Terreiro de São Sebastião teve um crescimento rápido e um número muito grande de afiliados na década de 1970. Também gozou de grande popularidade na sociedade e teve bastante espaço na mídia local. Entre as décadas de 1970 e 1980, as festividades nele promovidas eram divulgadas pela imprensa escrita. Várias notícias foram publicadas a respeito das mesmas nos jornais de grande circulação da região:

no culto mina-nagô de Belém-Brasil. Tokyo: Japan Association of Latin American Studies. Annals, nº 6, pp. 13-53, 1986; FERRETTI, Mundicarmo. 2001. *Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano; PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2004; CAMPELO, Marilu Márcia. *As duas africanidades no Pará. The Thu kinds of "aficanities" in Pará – Brazil*. IN: BELLOTTI, Karina K. e VALÉRIO, Miron Escosi (Org.). *Revista Aulas*. Dossiê Religião, nº 4, abril 2007/julho 2007:1-27.

⁹⁵ Conforme Cacciatore (1988:235), *tenda* é o nome dado ao templo ou terreiro que guarda maior aproximação com o Espiritismo de Allan Kardec.

⁹⁶ A definição do *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros* de Cacciatore (1988:227) para *seara* é a seguinte: "*Um dos nomes aplicados a terreiros de cultos afro-brasileiros, em Belém do Pará*". Em Rondônia, no entanto, *seara* é um espaço de culto no qual são invocadas as entidades das religiões afro-brasileiras. No passado tal espaço possuía as seguintes características: os ritos geralmente eram realizados em uma sala ou salão de residência comum, e não havia toques de tambor durante os mesmos. Com o tempo os tambores foram sendo incorporados aos ritos. Estes, porém, continuaram a ser realizados em salão de pequeno e médio porte. Isso os diferenciava dos terreiros, cujos salões de danças e de recepção das entidades espirituais se constituíam em locais com aberturas laterais com uma única parede inteira, justamente a que dava acesso à parte interior do espaço de culto. As demais divisões internas do salão geralmente eram formadas por meia parede de madeira ou de alvenaria, onde ficavam dispostos os tambores e aonde os iniciados e a assistência participavam dos ritos tocados, dançados e cantados.

Alto Madeira, O Guaporé e Tribuna.⁹⁷ Marta Valéria de Lima (2001:102) anotou que a sacerdotisa Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita, dirigente do Barracão de Santa Bárbara, declarou que o *Terreiro de São Sebastião* cresceu e se tornou o “*batuque*”⁹⁸ mais famoso de Porto Velho ainda nos primeiros anos da década de 1970. Conforme as afirmações da sacerdotisa, esse terreiro veio a ser maior em número de afiliados do que o famoso Barracão de Santa Bárbara, até então o mais popular e com maior número de pessoas associadas.⁹⁹

Estudando a história deste terreiro observamos que ele se distinguiu pela inovação. A urdidura do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia teve nele um polo de contato entre as suas várias extremidades: foi elo de transição do Tambor de Mina para a Umbanda e desta para o Candomblé ao unir as práticas religiosas do modelo mais *tradicional* às do mais *moderno*. E foi também um espaço de culto que revolucionou as práticas religiosas da cidade de Porto Velho e, por extensão de Rondônia, inovando o modo de efetuar os ritos públicos (conforme veremos mais adiante) e de incorporar ao panteão sagrado entidades que eram desconhecidas da comunidade religiosa de Rondônia, como *Seu Sete da Lira*, por exemplo. Ou de paramentar os filhos de santo que incorporavam com as entidades africanas ao estilo de tradicionais terreiros de Candomblé da Bahia e do Rio de Janeiro, de cujo legado religioso era considerado ou se considerava herdeiro.

Além de tudo isto, de seu interior surgiu algumas das mais importantes lideranças religiosas das comunidades e grupos de cultos afro-brasileiros desse território. Registramos no quadro abaixo os nomes de alguns sacerdotes iniciados no Terreiro de São Sebastião que foram mencionados nos depoimentos dos nossos informantes. Todos eles também responsáveis pela iniciação de sacerdotes que se destacaram na história das religiões afro-brasileiras local.

QUADRO XII
SACERDOTES DE RONDÔNIA INICIADOS NO TERREIRO DE SÃO SEBASTIÃO

<p><u>INICIADOS NA UMBANDA</u> POR CELSO GUIMARÃES DE LIMA</p>	<p><u>INICIADOS NO CANDOMBLÉ</u> POR HILTON DA VEIGA MONTEIRO</p>
--	---

⁹⁷ O leitor encontrará referências das matérias que foram publicadas na relação bibliográfica que se encontra no final deste trabalho.

⁹⁸ Esta era uma das formas genéricas utilizadas pelos adeptos dos cultos para se referirem às religiões afro-brasileiras em Rondônia. Até há alguns anos atrás inexistia o uso de apelativos étnicos ao fazerem referência a essas religiões, tais como: queto, nagô, etc. Os modos mais usuais de se referirem às religiões afro-brasileiras e às atividades rituais eram: *batuque*, *tambor* ou *macumba*.

⁹⁹ Entrevista concedida por Maria do Carmo Sampaio Pinto a Marta Valéria de Lima (2001:102) em 23 de outubro de 1999.

<u>Umbanda</u>		<u>Candomblé angola</u> e no <u>Candomblé queto</u>
1.	José Ribamar Vieira/Zé de Ubirajara ¹⁰⁰	1. Júlia Moraes dos Santos/Júlia de Ogum. Primeiramente iniciada nos ritos de Candomblé angola e posteriormente feita nos preceitos do Candomblé queto. Ela não é sacerdotisa, mas foi a primeira mulher de Rondônia a ser iniciada nessa tradição religiosa por seu pai de santo.
2.	Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro	
3.	Raimunda Paeira	
4.	Raimunda Faustino	
5.	Osvaldina	
6.	Marcelina Figueiredo	<u>Candomblé queto</u> 2. Jacira Ribeiro Ferreira. Iniciada no Candomblé queto.
7.	Ozerina	
8.	Alzerina Amorim Sobrinho	
9.	Eronilde	
10.	Adeljacir Ribeiro Ferreira/Pai Jacir	
11.	Marli Auxiliadora Ribeiro/Mãe Marli	

Fonte: Sacerdotes de Porto Velho. Depoimentos coletados em entrevistas realizadas durante o trabalho de campo realizado nos meses de novembro de 2010 a agosto de 2011.

Há pouquíssimos sacerdotes que fizeram as suas iniciações na década de 1970 que não tenham frequentado o Terreiro de São Sebastião, seja como iniciado, seja como meros dançantes sem qualquer vínculo de feitura no mesmo. Dentre os sacerdotes que frequentaram o terreiro por vários anos como dançantes, mas não como iniciados são lembrados: Maria de Fátima Sampaio/*Fátima de Oyá* e Wilma Inês de França Araújo/*Wilma de Iansã* (posteriormente denominada *Wilma de Oyá*).

Deste mesmo terreiro surgiram sacerdotes que foram iniciados no Candomblé da tradição angola. E, posteriormente, no da tradição *queto* pelas mãos do sacerdote Hilton

¹⁰⁰ José Ribamar Vieira/Zé de Ubirajara, desde a década de 1980 é considerado um dos mais respeitados sacerdotes de Umbanda em Rondônia, teve um incontável número de filhos de santo e fez a iniciação de grande número de sacerdotes. Dentre os quais *Chico do Zé Pilintra*, *Pai Chagas*/ Francisco Chagas da Silva e *Rita da Oxum*/Rita Cássia Araújo Mäuss.

da Veiga Monteiro, após este ter sido confirmado e consagrado nessa *nação* pelo sacerdote José Nilton Viana dos Reis/*Torodé*.¹⁰¹

Também pelas mãos do próprio José Nilton Viana dos Reis/*Torodé*, surgiram outros sacerdotes dentre os afiliados e ex-afiliados do Terreiro de São Sebastião. Do mesmo modo houve pessoas que foram iniciadas no Candomblé jeje pelas mãos do sacerdote Wilson Rodrigues,¹⁰² como foi o caso de Raimunda Pereira ou Raimunda Oliveira/ Raimunda *Paeira*, que ocupou cargo de *mãe pequena* nesse terreiro.

Essa capacidade dos dirigentes do Terreiro de São Sebastião de atrair pessoas e de influenciar as suas escolhas religiosas foi tão significativa que mesmo se não foram eles os promotores da entrada de novas religiões em Rondônia, certamente proporcionaram o ingresso de um grande número de pessoas nas mesmas. Neste sentido, tanto a difusão da Umbanda quanto a do Candomblé teve no Terreiro de São Sebastião um importante polo de irradiação. Este terreiro também aparece nos registros escritos como local de reunião de umbandistas que se lançavam como candidatos na política eleitoral.

Em 1976, o candidato a vereador pelo Movimento Democrático Brasileiro - MDB, Enjolras Araújo Veloso procurou apoio à sua candidatura junto aos umbandistas. Conforme notícia publicada pelo jornal O Guaporé, durante as atividades de sua campanha ele se reuniu com eleitores “[...] na residência do Sr. Celso, onde funciona o batuque do mesmo”.¹⁰³ De acordo com o periódico, a campanha do candidato do partido de oposição “[...] **se cimentou ao ambiente dos seus irmãos umbandistas da cidade**”.¹⁰⁴ E ele não foi o único político a buscar tal apoio, na mesma eleição houve um candidato da Aliança Renovadora Nacional – ARENA (partido da *situação*), que disputou com ele os votos desses eleitores.¹⁰⁵

Portanto, o Terreiro de São Sebastião foi um espaço importante na constituição do campo de disputas pelo poder político na sociedade rondoniense. O local foi anfiteatro de rivalidades e de lutas políticas internas e de organização institucional burocrática dos umbandistas. Nele aconteceram as primeiras conversas e reuniões para fundar uma entidade federativa de cultos afro-brasileiros na região, cuja finalidade seria a de defender os interesses do *povo de santo* junto aos órgãos públicos e à sociedade civil.

Dentre os seus frequentadores estavam os amazonenses Enjolras de Araújo Veloso e Carlos Alberto dos Santos/*Carlos Melhoral* os quais, unidos a outras lideranças sociais e políticos, gestaram a ideia de criação da *Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR*. Celso Guimarães de Lima usou a sua influência

¹⁰¹ A história da atuação deste sacerdote encontra-se narrada no item desta dissertação que trata sobre a modalidade de Candomblé queto em Rondônia.

¹⁰² A história da atuação deste sacerdote encontra-se narrada no item desta dissertação que trata sobre a modalidade de Candomblé anogla em Rondônia.

¹⁰³ Panorama Político: MDB começa propaganda. *O Guaporé*. Porto Velho, 12 e 13 set. 1976, p. 2.

¹⁰⁴ Repórter informativo: Enjolras Araujo Veloso, outro não foi lá. *O Guaporé*. 21 nov. 1976, p.3.

¹⁰⁵ Infelizmente não conseguimos identificar o nome do candidato, pois o mesmo não aparece nas fontes que foram compulsadas.

junto à comunidade religiosa para favorecer a iniciativa de organizar politicamente os terreiros e grupos de culto locais. Isto ampliou o seu prestígio junto à comunidade religiosa. Assim, o Terreiro de São Sebastião deu sustentação à FEUR, ao reunir os “antigos” religiosos e os “novos” nos seus ritos de *Umbanda* e nas suas reuniões sociais e políticas. O movimento para a criação da FEUR e unificação do povo de santo de Rondônia ao resto do Brasil reforçou a popularidade do Terreiro de São Sebastião. Um exemplo: durante a década de 1970, ocorreram alguns encontros anuais dos umbandistas no Território de Rondônia. Naquelas ocasiões o povo de santo se reunia nesse terreiro para realizar um *ensaio geral* dos cantos que seriam entoados nas celebrações que faziam parte da programação do evento.

Por sua vez, a FEUR desempenhou o papel de congregar em seu interior um conjunto de importantes autoridades religiosas locais e nacionais. Ela atraiu para o seu corpo de visitantes grandes autoridades religiosas da Umbanda e do Candomblé, tanto da região amazônica quanto de outras regiões do Brasil: José Ribamar de Castro (MA), Nenê Gaya (PA), Jamil Rachid (SP), Moab Caldas (RG), José Paiva de Oliveira (GO), Pai Jaú (RJ), todos estes são alguns sacerdotes conhecidos regional e nacionalmente que participaram de atividades promovidas por essa entidade.¹⁰⁶ Deste modo, a mesma agregou os diferentes grupos religiosos locais e os conectou aos movimentos de unificação religiosa em curso no país, unindo-os e reunindo-os a sacerdotes e terreiros de renome, alterando assim o eixo de influência do poder sacerdotal e de representação simbólica do Norte para o Sul do Brasil, como ficará ainda mais ratificado no decorrer deste trabalho. Estes fatos corroboram a tese de Yoshiaki Furuya a respeito do papel das federações no processo de umbandização da Amazônia e permitem-nos perceber a importância política e estratégica das mesmas.

Todos estes fatos provocaram mudanças no campo religioso afro-brasileiro de Rondônia e produziram alterações nos seus quadros de hegemonia. Não há dúvidas de que Celso Guimarães de Lima e Carlos Alberto dos Santos/*Carlos Melhoral* foram importantes agentes religiosos que acionaram mudanças radicais na reestruturação do campo religioso local em direção à Umbanda e ao Candomblé. Isso ficará ainda mais evidenciado quando discutirmos outros aspectos das transformações do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia em outras partes deste trabalho.

Quanto à popularidade do Terreiro de São Sebastião, ela pode ser atribuída ao carisma e à competência religiosa dos seus dirigentes, considerados grandes sacerdotes pela comunidade de adeptos dos cultos afro-brasileiros em geral. Outra situação que levou a isto foi o fato de serem os mesmos exímios mediadores sociais. Mas seguramente não foram estes os únicos motivos, embora os mesmos sejam importantes. Houve fatores internos e externos que contribuíram para o sucesso dessa inserção social, como veremos abaixo.

¹⁰⁶ Essas informações foram coletadas em notícias que foram veiculadas pela imprensa escrita de Rondônia a respeito do Encontro dos Orixás.

5.1.1 A popularidade do Terreiro de São Sebastião e a expansão da Umbanda em Porto Velho

Além dos aspectos que já foram ressaltados acima, dentre os fatores internos e externos que contribuíram para a popularidade do Terreiro de São Sebastião e sua ascensão social se sobressaíram os seguintes:

1º. A capacidade agregadora de Celso Guimarães de Lima, pois ele detinha autoridade religiosa para discernir e indicar os caminhos da “Umbanda” no território;

2º. O fato de Celso Guimarães ter sido um exímio comunicador, o que lhe permitia permear o campo das relações sociais unindo o povo de santo a outras instâncias de poder, conforme já foi mencionado;

3º. O respeito de Celso Guimarães pelos dirigentes do Barracão/Terreiro de Santa Bárbara. Quando decidiu montar terreiro em Porto Velho ele lhes solicitou permissão para fazê-lo, conforme esclareceu o Sr. Raimundo Nonato da Motta/*Seu Dico* em entrevista que nos foi concedida em 23 de outubro de 1999 (Lima, 2001:101). Os sacerdotes dirigentes do Barracão de Santa Bárbara não somente lhe concederam a permissão requerida, como foram responsáveis por efetuar os ritos de abertura desse novo espaço de culto. De acordo com o historiador Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:51), os fundamentos e os assentamentos do terreiro foram feitos pelos sacerdotes Albertino dos Santos Barbosa/Albertino dos Santos Toribio/*Seu Albertino* e Esperança Rita da Silva, ambos sacerdotes de Tambor de Mina.

4º. Declínio dos terreiros mais antigos. Dentre as causas deste declínio podemos citar:

1. A morte da fundadora do Tambor de Mina em Rondônia, Esperança Rita da Silva (1972?). Este acontecimento favoreceu o crescimento do Terreiro de São Sebastião, porque após o falecimento desta sacerdotisa houve uma profunda crise sucessória que culminou com a suspensão das funções religiosas do terreiro dela e com o fechamento do mesmo. O Recreio de Yemanjá/Barracão de Santa Bárbara só foi reaberto cerca de dois a três anos depois - embora o seu sucessor, Albertino dos Santos Barbosa ou Albertino dos Santos Toribio/*Seu Albertino*, continuasse a exercer as suas funções sacerdotais (Lima, 2001).¹⁰⁷ O bairro onde o novo terreiro foi reconstruído era de acesso mais difícil e também era mais violento por ser uma zona de disputas fundiárias entre os ocupantes dos lotes circundantes - os quais haviam sido “*invadidos*” - e aquele que se identificava como o proprietário “*legal*”.¹⁰⁸ Além disso, a área era alagadiça, tornando difícil o tráfego durante a estação das chuvas; e as “*ruas*” (se é que assim podem ser chamados os locais de trânsito) não eram pavimentadas, eram *caminhos* com mato que davam acesso às casas. Tudo isso desestimulava a frequência ao terreiro, o que levou adeptos e frequentadores a buscarem novos espaços de culto. O

¹⁰⁷ O terreiro foi reaberto alguns meses depois do falecimento de Esperança Rita da Silva pelo seu sucessor espiritual, Albertino Barbosa Toribio dos Santos, que o reinaugurou com o nome de *Barracão de Santa Bárbara*. Para maiores detalhes sugerimos a leitura da dissertação *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho (RO), Mudanças e transformações das práticas rituais*, de Marta Valéria de Lima (2001).

¹⁰⁸ PMDB esqueceu dia da morte de Agenor. *Alto Madeira*. Porto Velho, 11 nov. 1991. p. 3.

Terreiro de São *Senilidade da sacerdotisa Cecy Lopes Bitencourt*. O Terreiro de Samburucú/São Benedito declinava em prestígio frente aos novos espaços de culto, pois a sua dirigente - e também segunda grande matriarca do Tambor de Mina de Rondônia, Cecy Lopes Bitencourt/*Chica Macacheira*, já era idosa e não havia atribuído a alguém a responsabilidade de substituí-la nos seus impedimentos, situação que limitava a realização das atividades religiosas.

Interessante observar que há uma expressiva similaridade nos processos históricos dos cultos afro-brasileiros na região amazônica. Segundo Chester Gabriel (1985:158) no início do ano de 1977, quando ele viajou a Manaus para dar continuidade às suas pesquisas e observou que houve uma deterioração geral das atividades de sessões que ele havia conhecido em 1973. Ele afirmou que os batuques funcionavam de modo precário, as cerimônias ocorriam esporadicamente, e os edifícios em geral desapareceram ou estavam em querelas sucessórias. Ele também mencionou que houve centros que fecharam, e mães de santo que faleceram sem deixar sucessores treinados na tradição, restando o mérito de atendimento nas *bancas de cura*. E assim, os batuques tinham suas funções estendidas aos *centros* e às *mesinhas* durante as festas, onde se passou a realizar danças. Ele disse que os centros que permaneceram em funcionamento não deram continuidade ou completaram os rituais iniciados nas casas do Maranhão, ou de Belém e de outros locais de origem. Praticamente não houve formação oficial nos rituais. Quando surgiram novos terreiros, os médiuns das casas antigas foram participar dos seus rituais. Eles acabaram se submetendo às novas práticas.

Chester Gabriel afirmou que essa situação abriu caminho para o futuro ingresso da umbanda no Amazonas, onde os novos cultos foram sendo incorporados aos seus antigos círculos de culto. Os terreiros, que até então funcionavam como espaços de cumprimento de “*obrigações*” e onde eram realizadas as danças festivas chamados “*brinquedos*”, pouco a pouco foram se tornando locais onde também eram realizados “*trabalhos*” e “*consultas*”, quando antes, estes eram restritos às bancas e às searas. Na verdade, pelo que se pode apreender destes episódios, as bancas, por permitirem a recepção de dinheiro e outros bens em troca dos serviços prestados, abriram caminho ao ingresso da formação de uma clientela à qual se prestava “*serviços*”, seguindo uma lógica de mercado.

Processo similar ao que foi descrito por Chester Gabriel ocorreu em Rondônia. Especialmente a partir da década de 1980, com a difusão do Candomblé e a instalação de novos espaços de culto.

5º. A jovialidade e a cordialidade dos dirigentes do Terreiro de São Sebastião. Celso Guimarães de Lima e Hilton da Veiga Monteiro se encontravam em pleno vigor físico e mental quando fundaram o Terreiro de São Sebastião. Eles eram jovens, dinâmicos e criativos. Já àquela altura as matriarcas fundadoras das religiões afro-brasileiras de Rondônia (Esperança Rita da Silva/*Dona Esperança* e Cecy Lopes Bitencourt/*Chica Macacheira*) eram avançadas em idade. Ao zelarem pela disciplina no terreiro e pela manutenção das suas tradições religiosas elas manifestavam os usos e abusos próprios das pessoas da sua geração de sacerdotes. Há vários relatos de humilhações e maus tratos sofridos por frequentadores e filhos de santo da comunidade

religiosa. As declarações que citamos abaixo possibilitam conhecer um pouco dessa cultura dos terreiros, de educação pelo constrangimento e violência.

A filha de santo de Cecy Lopes Bitencourt, Maria Edite do Nascimento, em entrevista que realizamos com ela no dia 13 de março de 2011 relatou:

Dona Edite: "Eu ia, nos dois, escondido. Santa Bárbara, lá. Mãe Estrela, tinha uma casinha separada, de Dona Mariana, sempre me chamava; me dava um passe; conversava comigo. Ah, no outro dia, se a mãe soubesse... Era bolo! Ela não queria. Ela era muito rígida. Não sei, não vi, quando entrei na casa dos outros!"

Francisca Vital dos Santos/*Dona Chica*, uma prima legítima de Cecy Lopes Bittencourt declarou em entrevista do dia 17 de janeiro de 2000 a Marta Valéria de Lima (2001:98):

Dona Chica: "A velha era um bocado ruim. Ali, se errasse, você apanhava. Apanhava. Apanhava... de bolo. Palmatória, sim. (...) Eu não gostava muito de ir lá. A gente entrava, assim, ficava todo arrepiado, todo... parece que tinha um gelo, lá por dentro".

Já Hilton da Veiga Monteiro, em entrevista do dia 26 de maio de 2011, fez o seguinte comentário:

Hilton: "Eu acho que o espiritismo em si, vamos dizer o Candomblé, também foi modificando. Aquelas pessoas antigas foram se acabando, e os mais novos foram vindo que não deveria ser mais daquele jeito. Porque... Ou então, acabava a religião! Ninguém quer ser tratado com chicotadas, com... Embaixo de chicotadas. Ninguém quer ser tratado dessa maneira. Com castigo, ne".

Maria Edite do Nascimento voltou a tocar neste tema ao continuar a relatar as suas memórias sobre a história dos terreiros da cidade de Porto Velho. Na entrevista que realizamos no dia 16 de março de 2011, ao se referir às relações sociais com o povo de santo ela falou:

Dona Edite: "Com certeza. Só fico no meu canto, com medo de pegar carão porque eu peguei muito. Tudo era carão. Tudo era carão. Tudo era carão, na mãezinha. Se passasse na frente da mãezinha, tinha que abaixar a cabeça. Não podia cruzar perna. Hoje em dia tá tudo mais aberto. Mas eu ainda fico meio escabiada. Conversa: Conversa muito, não. Muito pouco conversar. Só rezar".

Na mesma entrevista do dia 26 de maio de 2011, Hilton da Veiga Monteiro afirmou:

Hilton: "Antigamente tinha-se isso. Aquele medo. Aquela coisa que eles impunham nas pessoas. Então os mais... Os que foram ficando, foram aparecendo, foram estudando uma forma - que eu acho louvável, que já é a minha época - de transformação prá melhor"

Os episódios de agressão verbal e física naturalmente incomodavam as pessoas. Nesse aspecto os sacerdotes do Terreiro de São Sebastião demonstravam ter mais flexibilidade do que os sacerdotes mais velhos no relacionamento com o público. E parece que eles foram um pouco mais liberais e cordiais no trato com os filhos de santo, que se sentindo acolhidos acabavam optando por se filiar ao terreiro. Esse tratamento mais afável atraía a juventude da cidade, e alguns jovens decidiram se agregar à

irmandade de culto incorporando-se ao terreiro. Além disso, a sociedade estava se transformando e os debates que eram travados contra o Regime Militar em favor da liberdade de expressão, e contra a tirania e o exercício da violência e tortura, refletiam na rejeição à prática da violência em outros níveis, o que indica que as mudanças no contexto social orienta o modo como a religião se estrutura.

6º. Semelhança estrutural entre o Tambor de Mina e a Umbanda. Havia semelhanças estruturais entre o Tambor de Mina e a Umbanda e elas podiam ser compreendidas a partir de dois ângulos: do Tambor de Mina para a Umbanda e desta para o Tambor de Mina. Vejamos como isso se processava:

1) Semelhança entre os rituais de Umbanda do Norte com os rituais de Umbanda do Sul. Havia algumas semelhanças na forma de organização do culto e na filosofia dos ritos que eram praticados no Terreiro de São Sebastião com os ritos da Umbanda do Sudeste, tais como: a ênfase na caridade e na prática da cura; a quase ausência de ritos sacrificiais com derramamento de sangue; a presença de imagens católicas no interior do terreiro; o transe de possessão com espíritos indígenas; e o culto aos exus (a principal entidade com a qual Celso Guimarães incorporava era *Seu Sete da Encruzilhada da Lira*).

2) Semelhança entre os rituais de Umbanda e os rituais de Tambor de Mina. Havia semelhanças estruturais entre o Tambor de Mina e a Umbanda praticada no Terreiro de São Sebastião. Portanto, não houve uma ruptura radical entre o modelo religioso que Celso Guimarães trouxe de Belém e de Manaus e o que era praticado pelo povo de santo de Rondônia. Inclusive, antigos adeptos do Tambor de Mina não recordam diferenças ritualísticas. Isso parece indicar que se as mesmas existiam não eram consideradas relevantes. Os rituais do Terreiro de São Sebastião foram descritos por Hilton da Veiga Monteiro do seguinte modo:

Hilton: “Era uma Umbanda muito bonita. A Umbanda do Celso era no tambor. Num vejo aquele sangue que você falou. Tinha tudo isso, mas era pouquinho. Era pinto de primeira pena. Aqueles pintinhos assim, ó (fez uma demonstração do tamanho com o dedo polegar da mão direita sobre a primeira falange do indicador). Não era galo e nem frango, não. Era pinto mesmo. Hum, hum. Não tinha pombo. Nada disso, não”.¹⁰⁹

Nesse como em outros aspectos as práticas religiosas do Terreiro de São Sebastião se aproximavam com as do Tambor de Mina (cantos, danças, vestes, presença dos *caboclos encantados* e realização de procissões e ladainhas católicas em seus rituais).

Marta Valéria de Lima (2001) também notou que não havia diferença entre as festas em homenagem ao santo padroeiro (São Sebastião) deste terreiro daquelas festas que eram realizadas no Barracão de Santa Bárbara em homenagem à sua santa patrona, que por sua vez não se diferenciava das que eram promovidas em homenagem a São Benedito, patrono do Terreiro de Samburucú, as quais consistiam de novenas, procissões, levantamento de um mastro com a estampa do santo padroeiro e danças com toque de tambor seguido de incorporação, entre outros elementos rituais. Essas festas também existiam nas práticas rituais de terreiros de Tambor de Mina de Manaus (AM),

¹⁰⁹ Hilton da Veiga Monteiro. Porto Velho, 26 de maio de 2011.

Belém (PA) e São Luís (MA), conforme consta nos estudos realizados por Charles Wagley (1957), Ruth e Seth Leacock (1975), Sérgio Ferretti (1996) e Mundicarmo Ferreti (2000), Gustavo de Britto Freire Pacheco (2004), Heraldo Maués (2005) e outros.

Ou seja, existiu uma linha de continuidade estrutural entre as práticas religiosas do terreiro de São Sebastião e as práticas rituais de Tambor de Mina da região amazônica. Analisando os aspectos organizacionais do Terreiro de São Sebastião, chegamos à conclusão de que a estrutura religiosa do mesmo foi relevante para a sua aceitação social, e que foi graças a ela que o mesmo conquistou espaço social, já que o modelo religioso implantado se aproximava das práticas rituais da Umbanda sulista e não diferia essencialmente dos ritos de Tambor de Mina. Em vista disto, o terreiro atraiu tanto os rondonienses como os migrantes amazônicos e também os nordestinos e sulistas mais afeitos à Umbanda.

Isto faz suspeitar, inclusive, da identidade religiosa atribuída ao Terreiro de São Sebastião. Ao ser fundado o terreiro já era identificado como *de Umbanda*, ou essa identidade foi posterior à sua fundação? No atual estágio das investigações ainda não há como oferecer uma resposta fechada, pois não existem elementos documentais que refutem ou que comprovem qualquer classificação dos seus elementos no sentido de associá-lo de modo mais rigoroso ao Tambor de Mina ou à Umbanda. O mais provável é que desde o princípio ele exercesse uma prática religiosa *mista*, e que assim o sendo realizasse uma variedade religiosa que poderíamos chamar de *mina umbandizada*, apenas para ensaiarmos uma tentativa de uma classificação genérica, que é atividade própria ao labor científico. Porém, o que importa salientar é que, se em princípio ele possa não ter sido um terreiro de Umbanda se tornou, já que foi socialmente legitimado como tal. Além do mais, contestar essa classificação significa negar a identidade socialmente atribuída ao mesmo pelos seus principais agentes e interlocutores, o que parece ser um contrassenso já que não há outros registros que a informem de outra maneira. Significaria negar a capacidade de mediação cultural do povo de santo de Rondônia, o que as evidências não permitem fazer. Mas mesmo que a identidade religiosa do Terreiro tenha sido desde sempre Umbanda, para o conhecedor das práticas religiosas mina-nagô é fácil reconhecer que sob este nome muitas das antigas práticas rituais do Tambor de Mina foram abrigadas e se mantiveram no interior do Terreiro de São Sebastião.

No próximo item faremos uma descrição da estrutura ritual do terreiro, conforme a mesma é apresentada ao grande público nos registros divulgados pela imprensa rondoniense.

5.1.2. Organização litúrgica do Terreiro de São Sebastião

É de autoria da periodista Maria Helena Farelli o primeiro registro escrito que obtivemos sobre a organização litúrgica do Terreiro de São Sebastião. Em uma de suas matérias ela informou que este terreiro era de Umbanda. A notícia mencionava que nele havia *sessões* às segundas, quartas e sextas-feiras e que o sacerdote do terreiro, Celso Guimarães, incorporava com o *Exu Sete Encruzilhada da Lira*, uma entidade espiritual pertencente à linha de Quimbanda. Após oferecer ao leitor esta informação a jornalista

esclarece que nessa linha espiritual havia alguns *exus* que trabalhavam “[...] na paz e no amor [...]”, e que o Exu Sete Encruzilhada da Lira era um deles.¹¹⁰

As sessões de atendimento ao público constituíam uma entre diversas atividades religiosas promovidas no terreiro. Elas faziam parte dos ritos cotidianos. Havia, porém, os ritos festivos. Um dos que se tornou mais conhecido era dedicado ao patrono do terreiro, *São Sebastião*, sincretizado com o orixá nagô *Oxossi*.

Normalmente o patrono de um terreiro é a principal entidade com a qual o fundador do mesmo mantém maior vínculo espiritual, mas este não era o caso de Celso Guimarães de Lima com *São Sebastião/Oxossi*. Segundo os informantes, na *linha de vodun* ele era filho de *Dã* e na *linha dos orixás* de *Oxumaré*. A razão do terreiro ter por patrono *Oxossi* seria fruto de uma promessa feita por ele a este santo, conforme a informação seguinte:

O Centro Espírita, dirigido pelo pai de santo Celso Guimarães, mantém festividades há 16 anos. Tudo começou quando ele alcançou uma graça e para pagar a promessa, promove todos os anos as festividades em homenagem ao patrono do terreiro.¹¹¹

Nessas ocasiões a Umbanda executada ritualmente pelos associados ao terreiro se apresentava ao grande público da seguinte maneira:

“Serão encerradas hoje, no Centro de Umbanda São Sebastião, os festejos em homenagem ao *Santo Guerreiro*, que no sincretismo religioso da Umbanda é associado a entidade *Oxóssi*. A programação do dia inclui um almoço aos presentes, às 12h, a tradicional procissão de São Sebastião, às 16h, e, às 20h, início dos toques em homenagem ao santo festejado.

Os festejos de São Sebastião foram iniciados desde o dia 11 último e, ao todo foram realizados nove noitários, onde os tambores rufaram forte para as danças. Em todas as ocasiões, sempre com grande número de presentes, foram servidos aos participantes comidas próprias (sagradas) aos filhos de santo.¹¹²”

A descrição acima em nada se diferencia dos festejos dedicados a Santa Bárbara desde a década de 1920. Ou aos rituais praticados no Terreiro de São Benedito desde a década de 1960 (Lima, 2001). Portanto, o mesmo poderia muito bem ser associado ao Tambor de Mina, modelo religioso que era praticado em ambos. Qual seria, então, os elementos litúrgicos ou rituais que distinguiam as práticas religiosas do Terreiro de São Sebastião das práticas do Terreiro de Santa Bárbara e do Terreiro de São Benedito? Os nossos informantes nem sempre foram claros a este respeito. Mas elas existiam. Existiam e eram públicas, conforme se pode ler na notícia abaixo.

Esteve ontem na redação de A TRIBUNA o babalorixá Celso Guimarães trazendo seu convite, com toda a programação dos festejos em honra de São Sebastião,

¹¹⁰ FARELLI, Maria Helena. Além da Imaginação: Cultos às almas, bruxaria e fantasmas revelam que feiticeiros ainda existem. Umbanda e Quimbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 abr. 1976. p.7.

¹¹¹ Centro comemorou o dia de S. Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 jan. 1980. p.3.

¹¹² Termina hoje os festejos de São Sebastião. *O Guaporé*. Porto Velho, 20 jan. 1979. p.1.

que tiveram início ontem às 16 horas, com o levantamento do mastro, que mede 14 metros de comprimento com uma especial bandeira com a foto do santo pintada pelo artista Afonso Ligório, sendo que o poste é todo encapado com samambaias, isto no terreiro da rua Jacy Paraná 1492.

“Os principais centros de Umbanda da nossa capital se reuniram ontem na mais completa harmonia espiritual, dando vivas e glórias ao Glorioso São Sebastião, o Santo Guerreiro.

A programação, durante as nove noites de novena em honra ao mártir é a seguinte: dia 12 noite a cargo do Terreiro São José de propriedade da Yalorixá Raimunda, filha do caboclo Pena Verde; dia 13 à noite a cargo do Sr. Alexandre e família; dia 14 a noite a cargo do presidente do centro o Sr. José; dia 15 à noite a cargo da Mãe [J]acira e família; dia 16 noite a cargo do Sr. Astrogildo; dia 17 noite a cargo do Sr. Ferreira e família. Dia 18 noite a cargo do comissário Zeno Viana e família; **dia 19 noite a cargo das entidades espirituais da Quimbanda (Exú) Elebá 7 da Lira e Rainha Bonbogira.**

Dia 20 é a grande data, a noite é a cargo da madrinha do mastro a Sra. Dulce Guimarães e família e toda irmandade do centro. Às seis horas da manhã haverá salva aos orixás e ao santo. Às 12 horas, lauto almoço aos presentes. Às 16 horas, procissão em louvor do santo São Sebastião. Às 18 horas, arriação do mastro e às vinte horas início do toque que prolongar-se-á até as 4 horas da manhã, neste ínterim são feitas várias apresentações dos orixás que incorporam nos médiuns.¹¹³”

O mesmo órgão de imprensa deu prosseguimento à cobertura dos festejos de São Sebastião nos dias seguintes. Graças a isto obtivemos outros detalhes dos mesmos, conforme consta na matéria transcrita a seguir.

“Continuam as comemorações em homenagem ao *Santo Guerreiro*, São Sebastião, no centro umbandista da rua Jacy Paraná, em que o santo é padroeiro e todas as noites são realizados os *toques*, com as presenças das **filhas de santo**.

Às 21 horas é rezada uma novena e logo após o noitário encarregado saúda a sua noite com uma merenda para os presentes. Depois é **iniciado o toque, tendo como instrumentos os tambores pesados de madeiras e os cânticos afro-brasileiros** invocado pelos pais de santo **que chamam os orixás através de pontos**. [...].¹¹⁴” [Grifo nosso]

Comparando os ritos dos festejos de São Sebastião descritos nas matérias dos jornais cujos textos foram citados acima com outras notícias sobre as cerimônias que eram realizadas nos terreiros tidos como de Tambor de Mina constatamos que entre estes terreiros e o de São Sebastião havia as seguintes dessemelhanças:

1. No Tambor de Mina (conforme é descrito pela literatura especializada e também como o conhecemos na década de 1990) não havia incorporação dos adeptos com as divindades/entidades identificadas de *exus/pombagiras*. Existiam entidades que

¹¹³ Saravá! Começam as festas do santo guerreiro. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan 1977. p.3. 1º. Caderno.

¹¹⁴ Umbandistas continuam comemorando S. Sebastião. *A Tribuna*. Porto Velho, 15 e 16 jan. 1977. p.3. 1º Caderno.

possuíam características semelhantes a elas, cujos nomes sequer eram mencionados. Ao referir-se às mesmas usavam-se os seguintes termos: *o home, os home[ns]*. Essas entidades eram recebidas em ritos privados ou em secreto, pois havia alguns tabus relacionados às mesmas. Parece-nos óbvio que estes tabus possam estar associados à repressão a que os cultos afro-brasileiros foram historicamente submetidos, e ao preconceito contra as entidades denominadas exus por causa de seus atributos, que são associados à sexualidade e à violência.

Por outro lado, se faz necessário relativizar este dado, pois na dissertação de mestrado de Marta Valéria de Lima (201:287-290) foi registrado que na época em que o Barracão de Santa Bárbara era administrado por Esperança Rita da Silva/Dona Esperança, ali ocorria rituais onde os *filhos de terreiro* eram incorporados pelos *home* (entidades *tricksters*). Estes rituais eram raros, mas ocorriam. No mesmo trabalho foi mencionado que o informante Manoel Roberto Neto da Silva (Beto), dirigente deste terreiro, explicou que “*os exus nunca estiveram ausentes do barracão, simplesmente eles vinham disfarçados de caboclo*”, por não ser permitido aos médiuns incorporarem com eles ali, naquele espaço (Lima, 2001:289). Na mesma dissertação foi feito o seguinte comentário:

“Todos sabem que esta regra foi constantemente quebrada no passado, pois muitos exus entravam no salão disfarçados de caboclos e, nestes casos, só eram despachados se dessem bandeira. Ou seja, se chegassem com a fisionomia e membros inferiores retorcidos, gruindo ou fazendo bagunça”. (Lima, 2001:328)

Com base nas declarações de um antigo membro do Barracão de Santa Bárbara (Raimundo Nonato da Silva/*Seu Dico*) ela acrescentou que na época em que o terreiro foi administrado por Esperança Rita da Silva/Dona Esperança ocorria sessões para incorporação com *exus*. E considerando que Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:59) havia afirmado que “Seu Albertino não gosta de trabalhar com Exus, não permitindo seus filhos”, ela concluiu:

Portanto, ao que tudo indica, a presença dos exus no Salão de Baía foi abolido do *Barracão de Santa Bárbara* durante a administração de Seu Albertino, mas hoje em dia, com a influência que os candomblés exerceram em Porto Velho sobre as comunidades religiosas afro-brasileiras, a sua presença parece estar sendo aos poucos restituída, embora ainda não haja a admissão declarada. (Lima, 2001:328).

Se assim ocorreu, temos uma pista de que o Terreiro de Santa Bárbara começou a ser umbandizado durante a administração de Albertino Barbosa da Silva.

1. O termo “filhas de santo” não fazia parte do vocabulário dos adeptos do Tambor de Mina. Todos se consideravam *irmãos* porque estavam *irmanados* pela mesma fé nos deuses e devoção aos santos. Quando aludiam ao grupo de adeptos usavam o termo *irmandade*. Outro modo usual era se referirem aos mesmos como *mediuns*. Estas expressões são tanto influências do antigo catolicismo e das suas organizações institucionais (confrarias e irmandades étnicas de devoção aos santos), como mais recentemente do Kardecismo.

2. O vocábulo “pontos” quando utilizado para se referir aos cantos, até período relativamente recente (± 1990), normalmente não era usado entre os adeptos do

Tambor de Mina. A expressão empregada ao se referirem aos cantos sagrados era *dota* ou *doutrina*. Já a descrição dos tambores usados nas celebrações indica que eles eram semelhantes aos utilizados no Tambor de Mina e no Tambor da Mata.

No ano de 1977, o encerramento do ciclo de festividades dedicadas a São Sebastião no Terreiro de São Sebastião foi objeto de atenção do jornal A Tribuna, que brindou os seus leitores com a seguinte notícia:

“Depois de nove noites de novena e muito esforço dos filhos de santo dos centros de umbandistas da capital, hoje dia 20 de janeiro todos os centros estarão encerrando suas programações alusivas ao *Santo Guerreiro São Sebastião*. Durante o dia de hoje as programações continuarão com salva aos orixás às 6 horas da manhã, em **seguida a banda de música** cantará na hora do almoço que será às 12 horas, dando tempo para as filhas de santo se vestirem de seus *orixás*.

Os orixás que representarão no candomblé pelas filhas de santo são: Oxosse, Ossãe, Iemanjá, Omolú, Iansã e outras entidades da Umbanda. A procissão sairá às 16 horas percorrendo o seguinte trajeto: Um trecho das Nações Unidas pegando a Sete de Setembro prosseguindo na Marechal Deodoro até a Almirante Barroso donde retornará ao centro, e lá se realiza a derrubada do mastro sendo este depois transportado para o interior da casa para depois de sete dias ser queimado.

Na noite de ontem **a alegoria** já se encontrava quase pronta, **será uma Vitória Régia**, nela irá a imagem do Padroeiro, seguida de **carro alegórico com a Deusa do Amazonas (Iara)** representado pela filha de santo Allza.

As vestes das filhas de santo são em vermelho e branco representando as cores do santo, as saias foram feitas pela Yalorixá Raimunda Faustino. **Os tambores serão levados numa Pick-Up, também alegorada com seus respectivos tambozeiros.**

Na noite de ontem foi a dos Exús (Quimbanda) eles fizeram uma grande demonstração de suas forças dando provas de fogo e vidro incorporando totalmente nos médiuns filhos de quimbanda. Seu 7, Rei da Lira era o mais fantástico com suas risadas tomando bastante cerveja, cantava chamando a sua *Banda*.

Na madrugada de hoje a comitiva de um dos orixás mais velho da encantaria depois de *Nanã Buroquê*, chegou e fez as matanças das galinhas para o almoço das 12 horas. Para que tudo saísse bem o caboclo 7 flecha determinou diversas filhas de santo para tomarem conta da cozinha o mestre cuca de prepara as comidas especiais e o *tatá de enquice* Hilton Lima, filho de *Ogum Jacaúy*”.¹¹⁵
[Grifos nossos]

A riqueza de elementos litúrgicos e simbólicos das cerimônias era notória. Os gestos e a música foram fundamentais nessa *performance* religiosa. Enquanto a valorização do corpo como receptáculo da espiritualidade foi enfatizada de modo impactante. Do mesmo jeito ficou manifesta a *mistura* de cerimônias religiosas de tradições culturais diversas em um só e mesmo evento: Candomblé (iorubá e angola), Umbanda (brasileiro), catolicismo (europeu), Encantaria amazônica (afro-indígena),

¹¹⁵ Terreiros encerram festa de São Sebastião. *A tribuna*. Porto Velho, 20 jan.1977. p. 3. Caderno 1.

Quimbanda (angola/congo). É evidente que estamos diante de uma forma de expressão religiosa que bem pode ser classificada como de *cultos mistos*, conforme denominação empregada por Chester Gabriel (1980) e mencionada por Raimunda Oliveira ou Raimunda Pereira/Raimunda Paeira em depoimento a Maria Cristiane Pereira de Souza (2008:60-70). Mas também estamos diante de um fenômeno religioso que não se submete facilmente às classificações que são estabelecidas pelo discurso científico ou mesmo pelo *povo de santo*. Essa diversidade assinala a agregação de uma ampla extensão de experiências religiosas admissíveis, às quais os organizadores do evento acima mencionado pareciam pretender recobrir. Ela revela a busca da unificação em um mesmo conjunto religioso de todas as formas rituais possíveis, comunicáveis, assimiláveis e aceitáveis socialmente. Deste modo, há uma ampliação da dimensão simbólica que é uma extensão das múltiplas experiências humanas com o sagrado.

Como tudo isso se articula: terreiro, assistência, sociedade envolvente, outros grupos de culto?

É de se supor que a manipulação de elementos cênicos criava uma atmosfera de expectativas. Estas mobilizavam a sociedade, especialmente através do sacerdote dirigente dos atos litúrgicos, o qual expunha publicamente e em demasia o seu poder, envolvendo a todos numa atmosfera de glamour, fé, festa, cura e pagamento de promessas. Assim, os ritos tinham uma dimensão lúdica e terapêutica, individual e coletiva. Como se pode notar, nele estão presentes entidades iorubanas, incluindo Exú, que se apresenta em sua forma mais catolicizada (diabolizado, se poderia afirmar). Também está presente um dos santos mais populares do catolicismo amazônico, São Sebastião. Assim como a deusa das águas doces dos grandes rios que percorrem a vasta Amazônia, Iara. Congraçamento de homens e divindades ou santidades de origens diversas: africanos, brasileiros (indígenas), europeus, afro-brasileiros (ou *misturados*).

Fica claro nas notícias sobre a procissão de São Sebastião, e sobre os *noitários*, que os ritos promovidos pelos dirigentes do Terreiro de São Sebastião eram apresentados ao público como espetáculo. Uma espécie de carnaval devoto com um intrincado e evidente sincretismo de cultos. Note-se que havia *alegorias*, uniformes (fantasias?), *pick-up* (trio-elétricos?) com cantores e tambores. Todos estes elementos assemelhavam-se aos que se encontravam presentes nos populares carnavais baianos que nas décadas de 1970/1980 eram conhecidos no Nordeste pelo nome de *micarêmes* ou *micaretas*, equivalente atual do *carnaval fora de época*, exceto pelo fato de que aqueles eram realizados até o mês de abril e estes acontecem o ano todo.

Possuímos uma farta coleção de notícias que descrevem os festejos promovidos pelo Terreiro de Santa Bárbara em diferentes décadas. Nem de longe a descrição dos mesmos e da procissão da sua santa patrona se compara às exposições que foram citadas acima. Neste aspecto o Terreiro de São Sebastião não apenas mostrava a sua cara nas ruas dizendo o que era, mas a que viera: pretendia arrastar multidões em seus cordões devocionais ou festivos apresentando ao público uma religião espetacular, ou de espetáculo. Não é à toa que o povo de santo reteve estes festejos em suas memórias, muito mais do que a biografia do sacerdote fundador do terreiro e a história deste. Toda a espetacularização ritual certamente tinha a pretensão de atrair o grande público e

impressionar favoravelmente os participantes, dando visibilidade ao terreiro e demonstração do poder espiritual do sacerdote dirigente.

Baseados na análise das festas populares, conforme descritas por Roger Chartier (2004:21-44) na obra *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*, podemos interpretar a procissão de São Sebastião como um “*cerimonial religioso num ato coletivo jubilatório*”. E também como um “*instrumento político*” de resistência popular à ideologia religiosa das classes dominantes, por meio de atos de diplomacia onde os ritos e crenças populares encontravam-se submetidos ao padrão religioso hegemônico que lhes era imposto (catolicismo). Neste sentido, os dirigentes do Terreiro de São Sebastião remodelaram a procissão católica, transformando o séquito dedicado ao *Santo Guerreiro* num evento religioso pitoresco da sociedade (católicos, pajés, macumbeiros e outros). Os gestos e aspectos desta procissão, conforme descrita anteriormente, nos revelam tanto resistência quanto presença de competição religiosa. Não temos dúvida de que se trata de um modelo festivo que podemos chamar de “*feita da totalidade urbana*”, a qual “[...] supõe a participação do conjunto da população citadina num mesmo divertimento, mesmo que essa participação seja hierarquizada e por vezes conflituosa.” (Chartier, 2004:32). A celebração não se encerrava com a procissão. O espetáculo dos ritos devocionais do Terreiro de São Sebastião prosseguia no interior do seu espaço físico, com exibições de poder do sacerdote Celso Guimarães durante as suas incorporações.

Os artigos publicados pela imprensa local mencionam que durante as celebrações no terreiro o sacerdote, incorporado com as suas entidades, atendia ao público. Como apareceu em 21 de janeiro de 1978, no seguinte trecho de notícia que foi publicada pelo jornal *Alto Madeira*: “Após esses rituais, foi servido almoço aos convidados enquanto que em sua tenda OXÓSSI atendia ao público presente para abençoá-los e enriquecer as suas almas”.¹¹⁶

Em passagem anteriormente citada já vimos que durante os preparativos das festas o sacerdote, incorporado pelo seu *Exu*, coordenava as atividades da cozinha dando instruções detalhadas de como e quem deveria manejar os alimentos, fazendo-o com zelo e especial atenção. Esse atendimento personalizado, tanto ao público quanto aos afiliados ao terreiro produzia um diferencial que certamente granjeava o respeito, a obediência, o temor, e a simpatia do público e dos filhos de santo. Não se pode esquecer que essa atenção era um mimo para com a gente que frequentava o espaço sagrado do terreiro, uma gente esquecida dos poderes públicos nesses sertões amazônicos, desgarrada dos elos familiares e vínculos afetivos de origem e que encontrava no espaço sagrado do terreiro o aconchego por meio desse acolhimento, que certamente foi um elemento essencial da integração e convívio social entre os membros da comunidade de fé. Estes pequenos episódios permitem-nos constatar que o Exu que era recebido (incorporado) pelo sacerdote Celso Guimarães era um espírito livre, não submetido às ordens de alguma outra entidade espiritual (como os caboclos, que na hierarquia da

¹¹⁶São Sebastião homenageado em seu dia. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 jan. 1978. p.3.

Umbanda estão acima deles). Quando em terra era ele a autoridade máxima no terreiro e era ele quem dava as ordens.

Portanto, este Exu não faz parte do universo de entidades tradicionalmente marginalizadas por aquele modelo de Umbanda (Umbanda branca ou kardecista) que os relega ao lado negativo da religião (Quimbanda). Talvez se possa ver nesta atitude uma simbólica da representação do nativo amazônico: espírito livre e indomável, irascível e orgulhoso de seu poder e de suas habilidades e, ao mesmo tempo, generoso e prestativo.

Mas o que chama a nossa atenção ao lermos as matérias do jornal A Tribuna, quando as mesmas descrevem os ritos do Terreiro de São Sebastião é que nelas se explica que os *exus* são entidades da *Quimbanda* (o que significaria que esta é uma linha espiritual que era adotada nesse espaço de culto, embora o mesmo não se identificasse como Terreiro de Quimbanda). Nas matérias editadas é notório o interesse em transmitir uma mensagem positiva de Exu, o que fica ratificado quando se esclarece que o mesmo não é *uma entidade do mal*, embora cometa algumas extravagâncias quando possui os seus filhos durante os ritos (come vidro, rola e anda descalço sobre os mesmos).¹¹⁷ Ora, a Quimbanda é uma religião associada pelos adeptos da *Umbanda branca* (kardecista) como ligada à magia negra e à feitiçaria. Portanto, ela contém e denota aspectos negativos da espiritualidade e das práticas rituais relacionadas à mesma. Por outro lado, tais seres também poderiam ser vistos como divindades de muita força, se percebidos dentro do contexto da religiosidade tipicamente africana (o orixá Exú, mensageiro dos deuses).

O problema é que há uma dicotomia nos relatos dos jornais quando eles se referem a essas entidades/divindades. Talvez o objetivo dos seus editores fosse o de tentar passar uma imagem isenta de preconceitos. Também não é impossível que jornalistas e editores responsáveis pelas matérias fossem adeptos ou simpatizantes das religiões afro-brasileiras. Não sabemos, pois não fizemos pesquisas sobre a imprensa de Rondônia e nem sobre os seus agentes e as suas adesões religiosas.

Entretanto, a contradição é apenas aparente. Para compreendê-la faz-se útil esclarecer que o pensamento umbandista é de caráter essencialmente dualista: existe o bem e o mal. Os espíritos de luz e os espíritos das trevas. Estes últimos são identificados com os exus, os quais estão na base da hierarquia espiritual, enquanto os orixás estão na parte mais elevada da pirâmide espiritual. Seguindo este princípio, as práticas religiosas afro-brasileiras dividem-se em: Umbanda, que se dedica ao bem; e Quimbanda, que se dedica ao mal. O reino da Quimbanda possui as mesmas características que o da Umbanda, porém sendo o seu anverso. Ou seja, é povoado por uma hoste de espíritos demoníacos hierarquicamente organizados e distribuídos em linhas, falanges, etc. Porém, os espíritos que estão no topo deste exército poderão se comunicar com os que estão na base inferior da pirâmide e estes podem ascender espiritualmente por meio da prática do bem, conforme o princípio de evolução espiritual adotado da doutrina kardecista.

¹¹⁷ Terreiros encerram festa de Sebastião. *A Tribuna*. Porto Velho, 20 jan. 1977. p. 3. Caderno 1.

Isto explica porque em notícia publicada pelo jornal *Alto Madeira* em 21 de janeiro de 1979 constou que o Terreiro de São Sebastião era dirigido pelo *Caboclo Sete Flechas*, e em outras que o *Exu Sete Encruzilhadas* coordenava os trabalhos na cozinha do terreiro, algumas *matanças de animais*, e as *provas* ou *testes* dos *filhos de terreiro* em rituais com uso de *fogo* e de *vidro*.¹¹⁸ Quer dizer que o sacerdote Celso Guimarães de Lima recebia uma entidade espiritual que *cruzava* diferentes espaços, percorrendo as distancias que iam do campo escuro ao campo iluminado da espiritualidade. Por isso a entidade se apresentava como espírito ancestral indígena e como espírito ancestral africano, cruzando o reino da Jurema e indo aos reinos africanos por meio da sua atuação na linha da Quimbanda. E assim, a entidade se apresentaria no mundo dos homens de diferentes modos, sendo também portadora de diferentes qualidades espirituais.

No intuito de esclarecer essa questão da associação da Umbanda com a *magia branca* ou com o bem, e da quimbanda com o mal, ou com a *magia negra*, pensamos que é pertinente dizer algumas considerações que foram feitas por Renato Ortiz em *A morte branca do feiticeiro negro* (1978:132-133). Segundo ele, essa oposição resulta de um trabalho discursivo de diferenciação que foi efetuado por alguns intelectuais da religião, mas que “[...] não tem nenhum caráter científico, pelo contrário, ela é toda ideológica e reflete os valores de uma determinada moral que quer se diferenciar de outra a qualquer preço. [...] na verdade a Quimbanda não tem uma existência concreta, ela é uma realidade criada pelo universo religioso.”

A conclusão a que chegou Gustavo de Britto Freire Pacheco sobre este tema parece-nos esclarecedora e pertinente às possessões de Celso Guimarães de Lima por seu *caboclo* e *exu* *Seu Sete Flechas* e *Seu Sete Encruzilhada da Lira*: “Esses dois polos não são excludentes e não é possível separá-los de forma absoluta”. Em sua essência, eles seriam aspectos *diferentes* dos ritos. Modos de afirmar a competência sacerdotal e aumentar a sua reputação através do uso abusivo dos meios disponíveis para obter legitimidade. Neste sentido entendemos que a procissão de São Sebastião foi usada com fins estratégicos.

Desta forma, o que se constata é que os ritos descritos não se enquadram no modelo de *Umbanda kardecista*, pois as suas atividades eram associadas à Quimbanda, o que as tornavam incompatíveis com as práticas e doutrinas desta modalidade religiosa. As mesmas práticas rituais aproximam a forma de organização religiosa do Terreiro de São Sebastião do modelo denominado de *Umbanda africanizada*. Por outro lado, muitos adeptos das religiões afro-brasileiras não identificavam as práticas rituais do terreiro nem com a Umbanda e nem com a Quimbanda, conforme já se mencionou, mas com o Tambor de Mina. Ora este último modelo, quando analisado em conformidade a mesma teoria (e considerando-se os ritos públicos do Terreiro de São Sebastião) estaria muito mais próximo do polo branco do que do polo negro do *continuum*.

Os aspectos ressaltados na descrição dos rituais do Terreiro de São Sebastião indicam não apenas ambiguidades no sistema de crenças e práticas, mas flexibilidade e

¹¹⁸ Centro São Sebastião festejou ontem seu santo padroeiro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 e 22 jan. 1979. p. 3.

adaptabilidade. Isto nos faz lembrar o famoso *jeitinho brasileiro*, conforme foi analisado nos estudos do sociólogo Roberto DaMatta (1997), o que nos leva a refletir sobre o modo de fazer política das classes subalternas brasileiras, que se caracterizam pela *malandragem* como estratégia de resolução de conflitos e como forma de contornar situações de ambivalência e de liminaridade. Assim, a malandragem e a inversão da ordem geram outras instâncias de poder e, conseqüentemente de relações sociais. Incorporado de Exu, o filho de santo não apenas inverte a ordem, como a ameaça e faz ameaças aos poderosos. Esse jogo performático permite que se faça o que se quer, o que se necessita, e o que se aprecia, num complexo jogo de *faz de conta que faço o que seu rei manda* (no sentido de sujeição às classes dominantes) tão característico do comportamento de grupos e indivíduos que são submetidos à violência material e simbólica. Estes, quando expostos por muito tempo a situações de risco aprendem a dissimular as suas práticas para não serem agredidos. E também para manter a própria essência, resguardando-a ao máximo de descaracterização dos seus conteúdos, embora a forma possa ser completamente alterada, adulterada, descaracterizada, etc. Porém, apesar de tais observações, na realidade, o que se constata é que o modo como a religião se apresentava no Terreiro de São Sebastião é tão fluido que escapa aos nossos esquemas conceituais.

Embora para muitos frequentadores do terreiro a *mistura* religiosa não fosse motivo de preocupação, em alguns casos essa multiplicidade confundiu os participantes e os observadores dos rituais. Tal situação se tornou ainda mais perceptível com o transcorrer dos anos, quando a tendência à multiplicidade se consolidou ainda mais. Porém, ela deu sinais de ter se ajustado mal na racionalidade daqueles adeptos que também tentavam entendê-la a partir de experiências específicas e classificáveis em termos unívocos (mesmo que vejamos múltiplas práticas religiosas no exercício do sagrado que por eles era praticado). O problema perdurou na consciência de adeptos formados nas velhas tradições do Tambor de Mina local. Isto foi constatado em diversas conversas que mantivemos com sacerdotes e sacerdotisas da localidade de Porto Velho. Expressa bem essa questão, o depoimento da sacerdotisa Maria Edite do Nascimento/*Dona Edite*, que transcrevemos a seguir, muito embora o mesmo não seja diretamente referido aos ritos e nem ao Terreiro de São Sebastião, relaciona-se ao contexto de adição de novas práticas rituais nas religiões afro-brasileiras locais no qual ele está contemplado.

Dona Edite: [...]. Ai foi mudando. Foi mudando. Que antigamente, era tudo aquele ritual só. Santa Bárbara, mãe, e Celso. Era aquele ritual só. Salvava os santos, tirava a ladainha. Salvava os santos, né. O principal. Aí, fazia chamada prá caboclo. Aí, era sempre assim. Sempre era assim. Aí, era Jurema, nagô, é... Dr. Zé Pilintra, todos vinha... meia noite fazia a virada, e era assim. Os três eram todos iguais. Agora, essa mudança veio depois que... Começou, Candomblé. Ai... Celso se foi, mãe se foi, Mãe Esperança.

Aí cada um foi mudando. A mãe, aqui nunca mudou. Mãe Estrela sempre continuou. Eu se for abrir uma sessão, eu rezo os três Pais Nosso, três Ave Maria, Santa Maria, Creio em Deus Pai, prá poder afugentar os inimigos encarnados e desencarnados.

Aí, eu chamo. Se eu quiser salvar todos numa só, eu abro o caritó para os Pretos Velhos, né. Se vim um Preto Velho, bem. Se não vim, Seu Risca vem. Tá certo? É assim. É assim que funciona.

[...]. Que prá mim, antigamente, quando falavam em Candomblé, eu achava que era... tambor, prá bater. O tambor, que era prá baiá, né. Primeira vez. Por causa da doutrina do Seu Sete Flechas: “Me convidaram prá dançar o tambor veio”. Aí, era prá baiar. Eu entendia por esse lado.

Mas agora, eu já to entendendo pelo outro lado, que de Candomblé é quem é raspado, é outra nação. Entendeu? Mas que continua a mesma coisa. Salvando os orixás chefes de linha, aí, já chama caboclo.

A diferença, que tem, é que eles salva a nação, salva o santo e despacha, né. E na nossa mina, não despacha assim. Quando termina de salvar os orixás, já puxa prá caboclo, já arreia os caboclos. Agora, não despacha nada. Assim, não doutrina prá despachar. Entendeu? _Ficam todos. Termina de salvar os orixás feitos de frente, né, e aí, já começa a puxar prá caboclo. É. Toda vida. Aí, eles concentram. Toda vida foi assim. Toda vida foi assim”

Ao explicar as diferenças entre os ritos de Umbanda e de nagô ela falou:

Dona Edite: [...]. Eu chamo Umbanda, porque eu acho que é a mesma coisa. Eu acho, porque... Não mexe com sangue. A Umbanda não mexe com sangue. Outros, já diz que o nagô mexe com sangue. Eu não mexo com sangue. E aí, eu vejo Umbanda, como ela não mexe, a mesma coisa. Só muda um pouco, assim, as doutrinas, é... Da Umbanda com nagô eu acho a mesma coisa.

É, porque as doutrinas do nagô a gente já canta saudando a religião do santo, né. A gente já tá saudando a digina deles, saudando a digina deles. Iemanjá, né. Iemanjá. Dá prá destacar. Uma é “Iemanjá vem salvar terreiro”, tá, tá, tá. Ai, “mãe Iemanjá”, “Rainha do Mar”, tal. Aí, já vai prá mina, né. Já vai prá mina. Aí, na Umbanda, salva Badé, Molucan, sabe? É tudo assim, um por um. Salva Iemanjá, salva Iemanjá. E já não fala assim: “Eu vi Santa Bárbara e Xangô”. Aí já é no nagô. “Estavam rezando em cima das pedreiras...” Aí, já é no nagô. Aí a turma mistura. Mistura tudo. Aí, fica a linha mista. Com Umbanda, com nagô, uma coisa que não dá prá ninguém entender quem é Umbanda pura. Porque, quem é Umbanda pura prá, prá... no meu jeito, que eu aprendi.

A Umbanda veste todo de branco! A Umbanda, né. Já, na Mãe Ritinha, tudo de branco, uma vela acesa e um copo d’água, é Allan Kardec. A Umbanda ela também se veste de branco. E os filhos iniciantes, quando já troca de uniforme (a marcação, que a mãe falava), já é quando já tem desenvolvimento. Antes, não pode. Ou uma outra cor. A não ser o dia do santo. Que ela batia pros doze. A mãe batia São Sebastião, que uns agora dizem que Xapanã é no nagô. É Xapanã, não é São Sebastião. Aí, enrola tudo o meio de campo. Aí, a gente fica sem entender. Porque, prá mim. São Sebastião, Xapanã, é de nagô, já é no nagô. Os guias de nagô, os caboclos de nagô, como chamam, chamam Pai Xapanã. É de nagô, né? Os índio não é Xapanã. E já os que não são índio, já chamam São Sebastião. É Oxóssi, que é sincretizado como Oxóssi. Que eu acho que tudo é uma coisa só. É igual Nossa Senhora, que destacam só o de linha, de nome, mas é uma só. Nossa mãe. Por isso é que eu to te falando que...

Como Seu Melhoral falava no... no... Ele cantava, salvava todas as linhas, mas na hora de chamar Caboclo ele não chamava: vou chamar os nagoense, vou chamar os jurema, não. Ele cantava assim: “Oxalá mandou,/Ele mandou buscar,/Os capungueiro da Jurema,/Lá no Juremá.” Aí, vinha tudo. Vinha nagô, vinha... vinha... Todos os guias desciam, naquela época. Até Preto Velho descia. Zé Pilintra. Tudo, tudo, tudo”.¹¹⁹

É perceptível a dificuldades de vários adeptos da Umbanda formados nas tradições do Tambor de Mina, e até mesmo da própria Umbanda, de fazer distinções entre os modelos religiosos. Pelas declarações da sacerdotisa Maria Edite do Nascimento/Dona Edite, no princípio essas distinções eram perceptíveis, mas com o passar dos anos, conforme ela mesma afirmou tudo se misturou. Ficou difícil distinguir um sistema do outro, pois no processo da junção houve transformações e as variedades religiosas se tornaram “*uma coisa só*”. Nestor García Cancline (2008:XXIX-XXIII) nos ajuda a esclarecer melhor o problema apresentado por essa sacerdotisa, quando coloca o problema das *misturas religiosas* no centro da discussão sobre a intensificação das migrações e o processo de difusão das crenças e dos rituais. Segundo as afirmações dele a intensificação das migrações acentua as hibridações interculturais e gesta reestruturações das sedimentações identitárias organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis. Neste sentido, julgamos que a ideia de “*ciclos de hibridação*” aos quais ele se refere explica bem esta dinâmica.¹²⁰

Diante da complexidade das composições religiosas da “*Umbanda*” em muitos casos torna-se vã as nossas tentativas de classificá-las com as chaves de leitura tradicionalmente oferecidas pela ciência, por isso se dá tantos nomes às práticas religiosas e são tão diferentes as nomenclaturas dos seus sistemas. Até mesmo quando eles aparentam possuir elementos em comum a outros sistemas ou padrões de condutas observáveis. O interessante é que via de regra o povo que toma parte dos ritos de algum modo os ignora. Normalmente eles não têm a preocupação, ou a dificuldade, que nós estudiosos temos para atribuir-lhes identidades e sentidos. Diante disso, podemos tomar as palavras de Gustavo de Britto Freire Pacheco (2004:65) sobre a pajelança em Cururupú (MA) como algo que pode ser considerado válido no contexto de implantação e difusão da Umbanda em Rondônia.

Nesse contexto, a umbanda assume mais a função de um quadro referencial dentro do qual são preservadas e reinterpretadas antigas práticas, do que de uma nova religião, distinta das outras manifestações que integram o horizonte dos cultos de possessão do Maranhão. É comum que o termo *umbanda* seja usado de forma genérica para nomear este horizonte, e que muitos curadores se apresentem também como *umbandistas*.

Voltemos a tratar sobre o Terreiro de São Sebastião e sobre as suas práticas religiosas. Outros aspectos que chamam atenção nos festejos deste terreiro são os ritos

¹¹⁹ Maria Edite do Nascimento/Dona Edite. Porto Velho, 12 de março de 2011.

¹²⁰ Os “ciclos de hibridação”, conforme explicou Nestor García Cancline (2008:XIX), é uma “[...] fórmula proposta por Brian Stross, segundo a qual, na história, passamos de formas mais heterogêneas a outras mais homogêneas, e depois a outras relativamente mais heterogêneas, sem que nenhuma seja “*pura*”.

realizados nas vias públicas, onde havia a participação de filhas de santo que incorporavam com entidades espirituais do panteão iorubano e desfilavam *vestidas de seus orixás* (Fantasiadas? Paramentadas.). Algumas vezes acontecia de alguma delas incorporar e, no estado de transe, igualmente desfilavam em procissão por algumas das principais ruas da cidade de Porto Velho (Almirante Barroso, Sete de Setembro, Nações Unidas, Joaquim Nabuco e outras) paramentadas com as indumentárias que simbolizavam os seus respectivos orixás, apresentando-os a um público mais vasto do que aquele que frequentava o terreiro. Isto tudo nos parece muito elucidativo, pois fica demonstrado, através da exposição pública dos seus diferentes símbolos, que o grupo de culto comunica à sociedade o que é, o que faz e como faz, e quem são as pessoas que nele toma parte.

Isso fica ainda mais claro quando se constata a participação da *banda de música* nas celebrações do terreiro. Pois a sua presença indica que as atividades do mesmo eram respaldadas pelos órgãos do aparelho estatal e seus representantes oficiais: Prefeitura ou Casa Civil. Tomando em consideração os resultados das pesquisas efetuadas por Marta Valéria de Lima (2001) sobre as atividades religiosas do Recreio de Yemanjá e do Barracão de Santa Bárbara, e comparando-os ao conjunto de dados empíricos relativos ao Terreiro de São Sebastião, e à cronologia histórica de Rondônia, o que constatamos é que nessa região as atividades das religiões afro-brasileiras tem uma longa tradição de visibilidade social. O povo de santo mostrava-se publicamente à sociedade desde longa data. Tanto assim que as irmandades de cultos afro-brasileiros de Santa Bárbara e de São Sebastião iam às ruas e desfilavam publicamente com seus símbolos desde pelo menos os anos 1920 e 1960, respectivamente. Cultos sincréticos é verdade. Mas públicos e reconhecíveis. E suas festas eram tão populares aqui como o eram as festas de Iemanjá em vários lugares do Brasil.

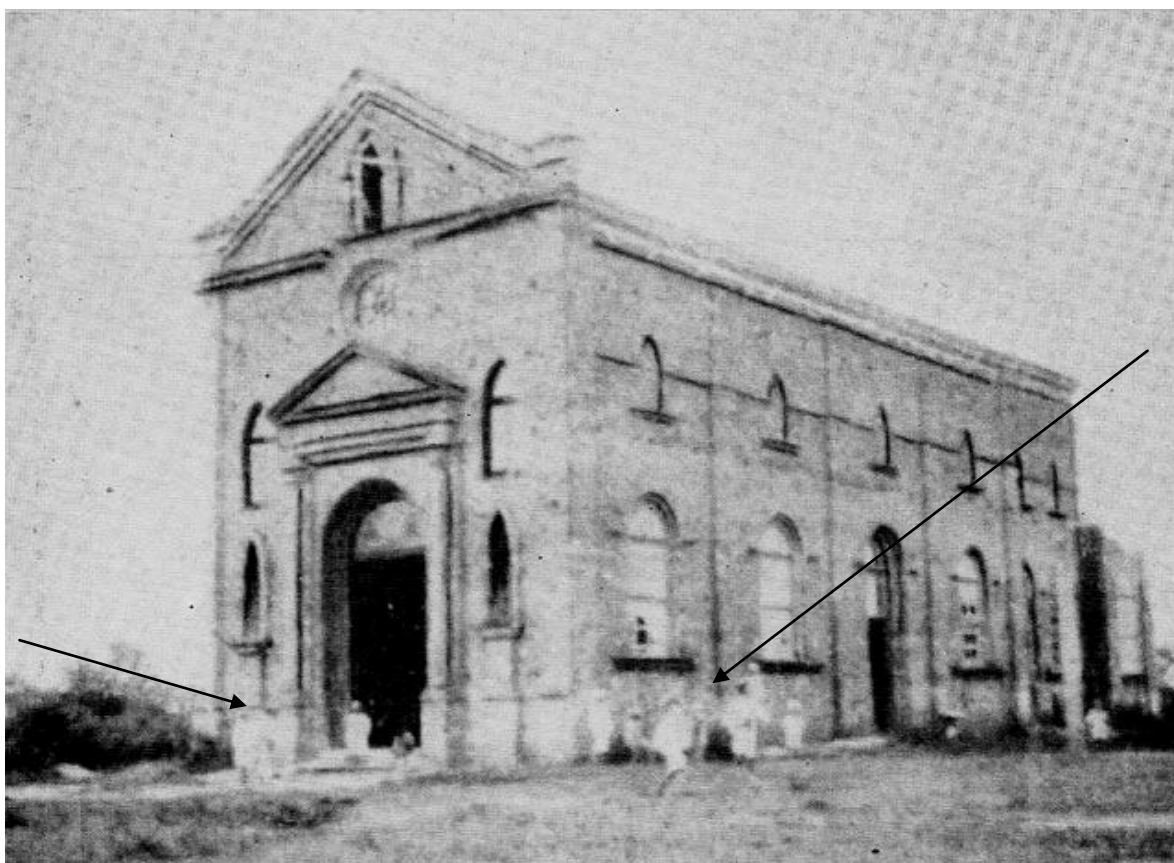


Figura 49 - Igreja Sagrado Coração de Jesus em fase de construção (Porto Velho)
 Veja-se na imagem a presença de homens e mulheres trajando lenços, chapéus e vestes claras (adeptos dos cultos afro-brasileiros?).

Fonte: HUGO, Vitor. *Os desbravadores*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1991. Vol. 1.

Considerando a exposição dos elementos simbólicos dos rituais africanos no desfile procissional, o que se constata é o seguinte: que no período em tela, as suas atividades eram públicas e reconhecíveis. Por mais que o povo de santo de Rondônia se refira a violências contra terreiros e fiéis e a atos de repressão perpetrados pelos poderes públicos e sociedade civil contra os espaços de culto e seus adeptos. Bem diferente da situação do povo de santo de outras áreas do Brasil, como Alagoas, por exemplo, onde em 1912 ocorreu um dos episódios mais violentos perpetrados contra terreiros na história do país (o *quebra de 1912*). Ou Pernambuco, Bahia, Minas Gerais e outras partes do país.

Ainda que em Rondônia houvesse atividades rituais realizadas em locais ermos, praticadas de forma soturna e secreta, elas não tiveram as mesmas características de exclusão, violência e perseguição que havia noutros lugares do Brasil, onde a repressão foi mais brutal. Evidentemente não queremos com isso arrefecer os efeitos danosos e perversos resultantes das humilhações públicas e do temor de terem os seus espaços de culto violados e violentados, pois isto também ocorreu em Rondônia, conforme relatos de sacerdotes que nos concederam entrevistas e notícias publicadas na imprensa.

Evidentemente, estamos conscientes de estarmos nos referindo a situações que são incomensuráveis (como os danos psicológicos que a violência física e simbólica produz), mas elas não são inimagináveis ou não quantificáveis. Por isso afirmamos que a violência em Rondônia foi menor e menos intensa do que noutras partes do país.

Desta forma, queremos chamar atenção para o fato de que os aspectos destacados são indicadores de uma sociedade que durante as décadas de repressão religiosa por parte da Igreja Católica e pelo Estado (através da legislação e da ação policial) se mostrava mais tolerante à diversidade cultural e às diferenças religiosas, mesmo que em alguns momentos os conflitos e as tensões sociais tenham se acirrado, como aconteceu em um episódio de *visita* (invasão?) do Terreiro de São Sebastião por representantes da Igreja Católica no início dos anos 1970, por exemplo. Na época, uma pequena comissão de líderes religiosos (cerca de três ou quatro pessoas) tendo à frente o padre dirigente da Igreja Nossa Senhora das Graças (situada no Bairro Mato Grosso) foi ao terreiro vistoriá-lo para conferir o que é que ocorria no local, pois tinha havido denúncias de que algo censurável se passava (à ocasião o terreiro se encontrava com filhos de santo recolhidos. Evidentemente, houve constrangimentos).¹²¹

Analisando os fatos que foram relatados aqui concernentes aos ritos dedicados a São Sebastião, consideramos que a estrutura religiosa sincrética foi relevante para a aceitação social do Terreiro de São Sebastião, pois era isto o que permitia a todos se verem representados em seus ritos e com eles se identificarem. Os dirigentes do terreiro demonstraram qualidades para organização e a direção ritual e religiosa, e estas lhes granjeou acesso a um status de prestígio na sociedade rondoniense. A marginalidade social a qual adeptos dos cultos afro-brasileiros eram relegados no cotidiano era compensada com a pertença ao terreiro e com a proximidade aos dirigentes. Fazer parte da comunidade de culto significou poder enfrentar a miséria e a opressão cotidiana por meio da rede de solidariedades que acionava o sistema de auxílio mútuo através da prática da *caridade*. Ademais, ser *filho* de pai de santo afamado e em boas relações com autoridades do governo conferia prestígio aos membros do terreiro.

O *espetáculo* religioso aos qual nos referimos antes se transformou em evento popular que reunia grande multidão de gentes, incluídos nelas as pessoas dos mais elevados escalões da hierarquia social, as “*autoridades*” - para usar o linguajar do povo de santo. Ou, se quisermos, e parafraseando a fala da sacerdotisa Raimunda Pereira ou Raimunda Oliveira/*Raimunda Paeira*, podemos dizer: “[...] e tinha aqueles festejos grande bonitos que vinha até governador... prefeito... era dia 20 de janeiro” (Souza, 2008:61).

Atentos à dimensão relacional, os dirigentes do Terreiro de São Sebastião buscaram estabelecer intersecções entre o terreiro e a sociedade; entre as entidades espirituais e os frequentadores do terreiro, em base a sua singularidade. Isto presumivelmente teve uma grande relevância no processo de consagração da Umbanda em Rondônia, contribuindo positivamente para a sua legitimação e institucionalização.

¹²¹ Informações obtidas a partir dos depoimentos de Raimunda Nonata Ribeiro, em entrevista realizada no dia 12 de abril de 2011; e de Júlia Moraes dos Santos, em entrevista realizada no dia 16 de abril de 2011.

Por outro lado, não se pode esquecer o contexto histórico no qual se situavam os ritos festivos que foram aqui descritos. Na época o Brasil vivia um momento de transição política com vistas ao fim do Regime Militar e passava por uma profunda reforma em suas instituições de poder. A luta pela Democracia se acentuava nos movimentos de reivindicação do fim da Ditadura e por liberdade de expressão. Ao mesmo tempo, vastas regiões do mundo encontravam-se no auge do sistema liberal, e se discutia o direito às liberdades individuais e coletivas. Nesse contexto, a Igreja Católica passava por uma ampla reforma em suas relações com as nações e os povos de diferentes culturas religiosas, abrindo-se ao diálogo intercultural. Este resultava da execução das deliberações tomadas pelo Concílio Vaticano II, onde se estabeleceu como meta o *ecumenismo* e busca da convivência e tolerância com as diferenças, existindo orientação no sentido da aceitação dos fiéis de outras crenças como *irmãos*. Desta maneira, houve uma confluência entre as características locais de tolerância às *diferenças* e o estímulo à mesma com as novas políticas sociais que se encontravam em curso no Brasil e no mundo após os anos 1960.

Depois da fundação do Terreiro de São Sebastião o número de adeptos da Umbanda se multiplicou em centenas. Dezenas de pessoas que se tornaram sacerdotes em Rondônia foram iniciados pelos dirigentes e co-dirigentes desse terreiro. Vários dentre eles ainda hoje atuam em Rondônia. Além disso, os afiliados e dirigentes ao terreiro tiveram importante papel na fundação e consolidação da mais importante instituição religiosa afro-brasileira do território rondoniense durante as décadas de 1970 a 1990: a Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR.

Aos dirigentes do Terreiro de São Sebastião, Hilton da Veiga Monteiro e Celso Guimarães de Lima, se deve imputar a prerrogativa de terem aberto caminho para que filhos de santo seus, já confirmados sacerdotes umbandistas, se iniciassem no Candomblé e abrissem os seus próprios terreiros dentro dessa nova tradição. Situação que foi legitimada e reforçada pelo apoio que sacerdotes de Candomblé de outros Estados brasileiros receberam da FEUR durante os Encontros de Orixás de Rondônia, os quais estimularam e realizaram iniciações de *filhos de Umbanda* nesse modelo.

Apesar da grande popularidade de que desfrutou e da sua indiscutível relevância na vida religiosa de Rondônia, o Terreiro de São Sebastião não teve vida longa. Em 1984, não sem grande pesar do povo de santo, as suas atividades foram encerradas. O terreiro deixou de funcionar após um período de decadência que foi sucedido da morte trágica de Celso Guimarães de Lima, seu fundador e dirigente.

No item a seguir faremos um pequeno relato biográfico sobre este destacado sacerdote e sobre outros chefes de terreiro que tiveram o importante papel de difundir e consolidar a Umbanda em Rondônia.

PARTE II: OS PRECURSORES DA UMBANDA EM RONDÔNIA: ELEMENTOS HISTÓRICO-BIOGRÁFICOS

6.- OS PRECURSORES DA UMBANDA EM RONDÔNIA.

Foram e são muitos os sacerdotes *de Umbanda* em Rondônia, não sendo possível escrever sobre a contribuição de cada um deles para a história das religiões afro-brasileiras neste trabalho. Entretanto, julgou-se relevante apresentar alguns aspectos históricos relacionados às formas tomadas pela Umbanda em Rondônia e à relação das mesmas com a biografia dos sacerdotes. Dentre eles foram selecionadas as daqueles que foram os principais responsáveis pela sua implantação, divulgação e consolidação e cujos nomes e histórias são recorrentemente referidos pela memória coletiva do povo de santo: Celso Guimarães de Lima e Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, fundadores do *Terreiro de São Sebastião*; Rita Braga Góis/*Mãe Rita da Caridade*, fundadora do *Centro Espírita Lírio dos Campos* e Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*, fundadora da *Tenda Espírita Santo Antônio*.

Como dissemos em outro momento do trabalho, Celso Guimarães de Lima é considerado o introdutor da Umbanda em Rondônia, onde ele fundou um terreiro cujas práticas religiosas bem podem ser referidas como um modelo de Umbanda pouco *ocidentalizado* (como diria Renato Ortiz) ou mais *africanizado* (como diria Diana Brown). Ou podemos simplesmente classificá-lo no sistema da *teoria do polo mediúnico* de Candido Procópio Ferreira Camargo, onde as práticas rituais do terreiro dele seriam percebidas como mais próximas do *continuum negro e mágico* do que do *pólo kardecista*, mais impregnado de ética cristã. Já as práticas rituais estabelecidas no *Centro Espírita Lírio dos Campos*, fundado e dirigido por Rita Braga Góis/*Mãe Rita da Caridade*, fez o caminho inverso. Partiu do *pólo kardecista* em direção ao *pólo afro-brasileiro* (Umbanda) e africano (Candomblé) conservando as doutrinas e as práticas rituais do kardecismo. Por essa razão, a Umbanda executada no Centro Espírita Lírio dos Campos pode ser denominada de *kardecista*. Quanto às práticas religiosas da Tenda Espírita Santo Antônio, fundada e dirigida por Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*, nada tem a ver com o Kardecismo. O modelo de Umbanda que foi implantado ali se situa no polo menos ocidentalizado do *continuum*.

A seguir faremos uma breve exposição das biografias dos sacerdotes mencionados conforme elas foram registradas pela memória oral e social. As informações certamente são limitadas. Porém, cumprem o objetivo de oferecer novos subsídios na área dos estudos afro-brasileiros de Rondônia e contribuir com as futuras pesquisas.

6.1.- Celso Guimarães de Lima/Celso Guimarães, introdutor da Umbanda em Rondônia – Década de 1960

Há poucas informações sobre a biografia de Celso Guimarães de Lima/*Celso Guimarães*, apesar do reconhecimento público do importante papel social que ele teve na vida religiosa de Rondônia. A memória oral registra que ele mudou-se da cidade de Manaus para a de Porto Velho em 1964, onde residiu até 1984, quando veio a óbito.

De acordo com depoimento de Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, ao chegar a Porto Velho Celso Guimarães já era preparado nos preceitos da Umbanda. A sua iniciação havia se dado na cidade de Belém do Pará com uma mãe de santo conhecida como *Mãe Zuíla*.¹²²

Antes de fundar terreiro na cidade de Porto Velho Celso Guimarães frequentou regularmente o Terreiro de São Benedito, sendo considerado um membro da irmandade desse terreiro.¹²³

Há registros de que ele frequentou o Barracão de Santa Bárbara quando era rapazinho¹²⁴ e que o seu terreiro foi batizado por Albertino Barbosa da Silva ou Albertino dos Santos Toríbio/*Seu Albertino*, de quem recebeu o *axé* (fundamentos) do mesmo.¹²⁵

Entre o final dos anos 1970 e princípios dos anos 1980, Celso Guimarães de Lima foi ao Rio de Janeiro para se iniciar no Candomblé de tradição queto. O terreiro escolhido era dirigido pelo babalorixá José Nilton Viana Reis/Torodé.¹²⁶

Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum* afirma que Celso Guimarães se iniciou no Candomblé por considerar que quem era iniciado nessa religião era “*mais ilustre*” do que quem não era. E como ele, Hilton, era seu filho de santo e iniciado no Candomblé, “*Ele se achou diminuído espiritualmente. E foi fazer para se equiparar a mim.*” Entretanto, de acordo com ele, Celso Guimarães não se adaptou às regras do Candomblé, pois não cumpria os preceitos exigidos dentro dessa tradição religiosa.

Uma variação sobre o mesmo tema foi oferecida por Raimundo Nonato da Silva/*Seu Dico* a Marta Valéria de Lima em 1999. Ele afirmou que Celso Guimarães foi à Bahia para fazer uma nova iniciação. E lá, um *pai-de-santo* teria lhe dado conselho para que ele não modificasse as linhas do seu terreiro, advertindo-o de que se o fizesse se prejudicaria. Segundo o declarante, ele próprio havia oferecido a Celso Guimarães essa informação antes dele se iniciar no Candomblé (Lima, 2001:101).

Ao discorrer sobre o mesmo assunto, a sacerdotisa do Terreiro de Santa Bárbara Maria do Carmo Sampaio Pinto/*Dona Carmita* comentou que Celso Guimarães se embarçou com essa iniciação, já que após a mesma ele começou a apresentar sinais de adoecimento. A tal respeito ela disse:

“Se prejudicou mesmo. Começou a adoecer... aí ele começou a beber, andava bêbado. A gente encontrava ele nas estradas, ele ia no terreiro de Santa Bárbara, chegava morto de bêbado. A morte dele ninguém sabe como foi. Encontraram ele

¹²² Depoimento concedido a Marta Valéria de Lima (2002) por José Ribamar Vieira/Zé de Ubirajara, em 12 de julho de 1999; e declarações de Hilton da Veiga Monteiro em entrevista concedida no dia 24 de fevereiro de 2011.

¹²³ Depoimentos de Wilma Inês de França Araújo/Wilma de Oyá, em entrevista do dia 22 de março de 2011 e de Hilton da Veiga Monteiro, em entrevista realizada no dia 26 de março de 2011.

¹²⁴ Depoimento concedido por Raimundo Nonato da Silva/Seu Dico a Marta Valéria de Lima (2001:102), em 23 de outubro de 1999.

¹²⁵ Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:51).

¹²⁶ Relatado por Hilton da Veiga Monteiro em entrevista do dia 26 de março de 2011.

morto, dentro de uma privada. Até agora é impossível saber como foi que ele morreu.”¹²⁷

Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto*, sacerdote do Barracão de Santa Bárbara, ao falar sobre as atividades espirituais desenvolvidas por Celso Guimarães, afirmou:

“Na época, também, ele tinha muita força nos trabalhos dele, tudo. Mais é a tal coisa: Eu acredito que o Celso mexeu muito com o que ele não devia, sabe? Com a quimbanda, sabe? Ele trabalhava muito bem. Ele tinha uma mão muito pesada, mesmo, sabe?, prá fazer o mal. Então, por isso, eu acho que a pessoa se empolga muito, com isso aí, e... isso aí destruiu ele.”¹²⁸

Consideramos de extrema relevância o momento da cisão entre Celso Guimarães e o sacerdote Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, a qual culminou com a decisão deste de sair do Terreiro de São Sebastião para fundar o seu. Embora tenha levado alguns anos para ele concretizar esse anelo. No ínterim, Hilton da Veiga Monteiro atuou como sacerdote em terreiro pertencente a algumas filhas de santo sua, como foi o caso de Jacira Ribeiro Ferreira.

Entre outros fatores, o rompimento das relações entre os dois sacerdotes teria sido provocado pela intensificação da tendência de Celso Guimarães ao alcoolismo. Concretizada a saída de Hilton da Veiga Monteiro tal fato foi sucedido de frequentes oscilações na direção espiritual e material do terreiro. O desfecho final da crise aconteceu com a morte trágica do sacerdote Celso Guimarães, poucos anos depois de sua feitura no Candomblé (ele foi encontrado morto em sua casa depois de alguns dias do falecimento).

Este fato comoveu sobremaneira a comunidade de santo. No vai e vem dos mexericos e conjecturas sobre as prováveis causas da morte não faltaram os que creditaram como causa a iniciação dele no Candomblé. Esta, no dizer de alguns velhos da comunidade de santo, o fez perder o equilíbrio espiritual e o senso de direção na condução do seu terreiro. De acordo com uns, ele tinha deixado de cultuar os seus *caboclos* como antes. De acordo com outros, ele não correspondia aos *orixás* com o cumprimento das *obrigações* necessárias.¹²⁹ Seja como for, o fato é que estes discursos indicam uma falência na forma de manter em equilíbrio essas duas zonas de conhecimento e domínio espiritual. E isso abalou o iniciado Celso Guimarães de Lima, cuja habilidade para lidar com a espiritualidade nas suas diferentes formas de expressão e de manifestação é atestada por diversos sacerdotes e adeptos das religiões afro-brasileiras de Porto Velho que frequentaram o terreiro dele.

Hilton da Veiga Monteiro declarou que jamais conheceu alguém que tivesse uma mediunidade perfeita como a de Celso Guimarães, mas que infelizmente ele se deixou dominar pelo vício do álcool. A mesma opinião de que a mediunidade dele era *perfeita*

¹²⁷ Maria do Carmo Sampaio Pinto em entrevista que foi concedida a Marta Valéria de Lima (2001:102) em 23 de outubro de 1999.

¹²⁸ Depoimento concedido por Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto*, a Marta Valéria de Lima (2001:102-103) em 18 de janeiro de 1999.

¹²⁹ Informações fornecidas por Maria do Carmo Sampaio Pinto/Dona Carmita, Raimundo Nonato da Silva/Seu Dico e Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum* durante as entrevistas que eles nos concederam.

e que ainda não surgiu sacerdote com igual dom e competência na região é declarada por uma antiga filha de santo do terreiro dele, Júlia Moraes dos Santos/Júlia de Ogum¹³⁰ e compartilhada pelas sacerdotisas Wilma Inês de França Araújo/*Wilma de Oyá*¹³¹ e Maria de Fátima Sampaio/*doté Fátima de Oyá*.¹³²

Admirado pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros por sua extraordinária capacidade para manejar as forças ocultas da natureza, Celso Guimarães tinha como carrego espiritual a divindade *Dã*, da *linha de vodum*. Foi daí que proveio o apodo *Dã*, que era o nome pelo qual ele era carinhosamente chamado pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros que desfrutavam da sua intimidade. Já dentro da hierarquia espiritual do Candomblé o seu principal orixá era *Oxumaré*. Além destas, ele incorporava com diversas outras divindades e entidades espirituais. Porém, as principais eram *Caboclo Sete Flechas*, que ele recebia pela linha de Jurema e *Seu Sete da Encruzilhada da Lira*, pela linha da Quimbanda.

Quando o terreiro de Celso Guimarães ganhou fama na cidade de Porto Velho, a entidade conhecida por *Seu Sete da Lira* era uma das mais prestigiadas da Umbanda no país. Na década de 1970 essa entidade se tornou muito conhecida por causa dos meios de comunicação. Chester Gabriel (1985:166) afirmou que na época em que fazia a pesquisa para o seu doutoramento, foi ao ar um programa nacional no qual um médium recebeu esse espírito. De acordo com ele, após várias aparições na TV, *Seu Sete da Lira* se tornou um tema constante nas conversações dos *centros* da cidade de Manaus (AM) que ele visitou. Ou seja, essa entidade tinha se tornado muito popular. E o que se pode constatar é que em Rondônia ocorreu o mesmo fenômeno.

A entidade *Caboclo das Sete Encruzilhadas da Lira*, com a qual Celso Guimarães de Lima incorporava, igualmente gozou de importante força simbólica e de mobilização política e social justamente por estar associada a Zélio Fernandino de Moraes e à fundação da Umbanda. Ao tratar das relações de poder político dessa religião e à busca de unificação religiosa sob o controle de uma única instituição no Rio de Janeiro Patrícia Birman (1985:107-108) constatou:

[...] o poder da federação decorrente de uma concepção hierárquica faz decorrer a sua legitimidade de uma relação com as forças sobrenaturais e não de uma representação política das bases”.

Um dos exemplos desta concepção de federação é certamente daquela que se pretende herdeira da tradição inaugurada por Zélio de Moraes. Sob a égide do *Caboclo das Sete Encruzilhadas* almeja impor uma única ordem doutrinária às hostes umbandistas. Esse *caboclo* teria um valor superior as outras entidades espirituais de umbanda, devendo pois ter o poder de subsumir a todos numa única ordem.

A correlação entre prestígio sacerdotal, poder político e entidades sobrenaturais é um importante elemento nas relações sociais e políticas dos sacerdotes, tanto com a sociedade envolvente quanto com os outros adeptos dos cultos e seus dirigentes, especialmente quando estes são percebidos como concorrentes. A este respeito há um

¹³⁰ Júlia Moraes dos Santos. Porto Velho, 16 de abril de 2011.

¹³¹ Wilma Inês de França Araújo. Porto Velho, 22 de março de 2011.

¹³² Informação obtida em diálogo formal mantido no dia 30 de julho de 2011.

episódio interessante que nos foi narrado pelo sacerdote manauara Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas* envolvendo a ele e a Celso Guimarães. O sacerdote Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas*, assim como acontecia com Celso Guimarães, incorpora com a entidade *Caboclo Sete Flechas* (*Exú: Seu Sete da Encruzilhada ou Seu Sete da Lira*). Esse sacerdote veio de Manaus para Porto Velho por volta de 1978-1979. De acordo com o seu depoimento, em Manaus ele já atuava havia vinte e um anos como sacerdote “*avulso*”. Ou seja, que não tinha passado pelos tradicionais rituais de *feitura*, e nunca teve problemas por isto. Porém, ao chegar a Porto Velho foi pressionado a fazer uma iniciação para ser reconhecido como sacerdote pelo povo de santo do lugar. Fez essa iniciação com o prestigiado sacerdote José Ribamar Vieira/*Zé de Ubirajara*, que era filho de santo de Celso Guimarães. De acordo com o seu relato, até fazer a *feitura* desconhecia quem era Celso Guimarães, apenas ouvira falar dele.

O sacerdote Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas* afirmou que quando as pessoas tomavam conhecimento que ele incorporava com *Seu Sete Flechas*, elas diziam que se Celso Guimarães ficasse sabendo acabaria com o seu terreiro. Ele disse que em princípio pensou que isto significava atear fogo no local.¹³³ Depois, ficou sabendo que o povo acreditava que o pai de santo levaria um “*pozinho*” entre as unhas e o espalharia no terreiro, e que com isso o mesmo viria a desaparecer. Essa informação é um indício da fama que Celso Guimarães havia adquirido com a eficácia de sua magia. Mas o sacerdote Chagas não se deixou impressionar com isso. Ele recordou que no dia em que sucedeu de Celso Guimarães visitar o seu terreiro pela primeira vez, as pessoas que se encontravam no local ficaram nervosas com a presença dele.

Seu Chagas: _ “Aí, correram lá com Seu Sete, Seu Sete tava em terra e disse:

_ Se preocupe, não. Pode deixar, ele será bem vindo.

Então, como o Caboclo estava em terra, todo mundo foi “salvando” a entidade. Porém, faltou Celso e outro rapaz. Então, a entidade chamou a cambona dele e lhe disse:

_ Minha filha - usou de uma expressão, né. _ Minha filha, vá ali e diga àquele filho da puta: _ Que o filho é que é prá vim aos pés do pai e não o pai aos pés do filho.

A menina foi lá. Não falou nessa expressão, né. Disse: _ Olha, o Seu Sete tá lhe chamando, lá. Aí, ele foi. Quando ele chegou que viu o caboclo na minha cabeça ele se prostrou aos pés do caboclo e começou a chorar.

_ Meu pai, o senhor me perdoe. Eu queria que o senhor me perdoasse.

Ele disse: _ Quem lhe perdoa é Deus, não eu.

_ É porque o senhor me abandonou.

_ Não lhe abandonei. Você virou meus fundamentos. (Nos explica: _ Virou os fundamentos da Umbanda prá fazer o Candomblé, né).

¹³³ No ano de 1983/1984, Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas* fundou terreiro em Porto Velho. Ele o chamou de Centro de Umbanda Pai Joaquim, mesmo nome do terreiro que ele teve na cidade de Manaus. O novo espaço religioso foi fundado na Av. Rio Madeira. Após o falecimento de Celso Guimarães ele o registrou oficialmente em cartório o com o nome fantasia de Terreiro de São Sebastião.

Aí, eu sei que eles conversaram lá, e ele disse: _ No dia que eu partir, o Terreiro de São Sebastião não vai morrer. Ele vai mudar de lugar. Porque, o nome de fantasia será seu.

Aí, exatamente, quando ele morreu, passados uns meses, eu peguei e registrei o terreiro. O meu terreiro era registrado. Com CGC, com... Tudo! Escritura, tudo”

Dois fatos ressaltam desse discurso. O primeiro, que Celso Guimarães não admitia concorrentes. Por isso, ninguém mais além dele poderia incorporar com a entidade *Seu Sete da Encruzilhada da Lira*. Essa incorporação era prerrogativa sua. A questão, porém, é que ele não tinha como controlar a incorporação das pessoas que não eram vinculados diretamente a ele – e menos ainda nos terreiros que não eram vinculados ao seu. Supomos que por tal razão aconteceu dele se submeter ao poder *da entidade* incorporada pelo sacerdote Chagas, indo aos pés dele para tomar-lhe a benção. Naturalmente não era ao sacerdote que ele se rendia e se submetia e sim à entidade com a qual naquela ocasião o mesmo se encontrava incorporado.

Observe-se que o discurso de poder parte da hierarquia espiritual para a hierarquia material e que, assim sendo, não foi rompida a estrutura de poder em que estava assentada a autoridade espiritual e material do sacerdote mais antigo no campo religioso local. Mas, ao mesmo tempo, também se estabeleceu a autoridade do novo sacerdote, o qual teve o cuidado de não confrontar o mais antigo em estado natural (fora do transe). O confronto ocorreu quando ele se encontrava incorporado pela entidade de poder do dirigente mais antigo, que reconheceu na performance do novo sacerdote a presença da sua principal entidade espiritual. Por meio deste gesto ele aceitou a incorporação do pai de santo Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas*, reconhecendo assim a competência sacerdotal do concorrente e legitimando-o socialmente. Após o falecimento de Celso Guimarães, o sacerdote Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas* reforçou este reconhecimento ao registrar o seu terreiro com o nome de Terreiro de São Sebastião, assumindo-se assim como herdeiro do seu legado espiritual – legado que, conforme foi mencionado no depoimento, Celso Guimarães lhe concedeu em vida perante toda a assistência presente aos atos mencionados.

Em 1984, com o óbito de Celso Guimarães de Lima o Terreiro de São Sebastião foi fechado. Mediante o desaparecimento dele muitos adeptos da Umbanda se colocaram sob a proteção da filha de santo que exercia a função de *mãe pequena* no seu terreiro, Raimunda Pereira ou Raimunda Oliveira/ *Raimunda Paeira*, reconhecida por muitos como sucessora do seu *axé*. Outros se dispersaram como é usual acontecer em casos assim.¹³⁴ Uma das sacerdotisas que acolheu filhos de santo do Terreiro de São Sebastião foi Jacira Ribeiro Ferreira/*Mãe Jacira*, a qual tinha sido filha de santo de Hilton da Veiga Monteiro/Hilton de Ogum e exercido a função de *mãe pequena* no Terreiro de São Sebastião, antes de montar o seu. Como Jacira Ribeiro Ferreira/*Mãe Jacira* formalmente deu continuidade a sua carreira sacerdotal dentro das tradições do Candomblé, a sua competência religiosa tem sido atestada como dirigente de terreiro de Candomblé e não de Umbanda. Além disso, quando os informantes falam sobre o

¹³⁴ Relatado por Hilton da Veiga Monteiro em entrevista realizada no dia 26 de março de 2011.

Terreiro de São Sebastião fazem mais referências aos sacerdotes vinculados a ele, e que se tornaram famosos após o falecimento de Celso Guimarães. Jacira Ribeiro Ferreira/*Mãe Jacira* já era bastante conhecida antes disso, pois era dirigente de terreiro havia alguns anos quando sucedeu a morte de Celso Guimarães. Já Raimunda Pereira ou Raimunda Oliveira/*Raimunda Paeira* ainda estava vinculada ao terreiro, ela foi a sua última mãe pequena. Deste modo, foi ela quem ascendeu na hierarquia sacerdotal tornado-se a herdeira natural do legado religioso do sacerdote Celso Guimarães. Legado que ela honrou e levou adiante com desenvoltura e competência, conforme consta dos depoimentos e atestam as referências a sacerdotes que foram iniciados por ela, havendo muitos que atuam na cidade de Porto Velho como dirigentes de terreiros e de searas.

O corpo físico de Celso Guimarães de Lima foi morto em 16 de agosto de 1984, mas o legado espiritual que ele deixou não pereceu, continua vivo na memória do povo de santo de Porto Velho e em diversas praticas religiosas estabelecidas nos seus espaços de culto.

A seguir discorreremos sobre a experiência religiosa do primeiro auxiliar de culto de Celso Guimarães de Lima, Hilton da Veiga Monteiro.

6.2.- Hilton da Veiga Monteiro/Hilton de Ogum/Pai Hilton,¹³⁵ primeiro sacerdote de Umbanda a se converter ao Candomblé – Década de 1970

Hilton da Veiga Monteiro nasceu na Vila do Careiro, situada no Estado do Amazonas, no dia 16 de julho de 1945. Coursou até a 3ª. Série do Ensino Fundamental. Exerceu diversas profissões, dentre as quais as de cozinheiro e artesão. Sendo esta última a atividade profissional que sempre desempenhou paralelamente às demais e da qual tem extraído recursos financeiros para a manutenção das suas despesas pessoais. É casado e pai de duas filhas. Quanto ao número de filhos de santo, perdeu as contas. Sabe que estão acima da casa dos cem, com pelo menos setenta tendo dado *obrigações* de três e sete anos. Afirmou que uma grande quantidade destes não prosseguiu na religião.

Ele se deslocou para Rondônia no ano de 1965, mas viveu outras experiências migratórias antes e após essa data. Residiu na capital dos Estados do Amazonas, Mato Grosso do Sul, Rondônia e Acre. Em todos estes locais exerceu funções sacerdotais como adepto da Umbanda ou do Candomblé. Em Rondônia, se fixou na cidade de Porto Velho, onde se agrupou ao corpo de médiuns do Terreiro de Samburucú/São Benedito, fazendo parte do mesmo por cerca de dois anos. Posteriormente ele exerceu a função de co-dirigente do Terreiro de São Sebastião. Da sua trajetória religiosa consta que transitou pelo catolicismo, pelo Tambor de Mina, pela Umbanda e pelo Candomblé angola e queto, havendo se identificado mais com o Candomblé queto, o qual assumiu definitivamente no ano de 1979, quando recebeu o *decá* pelas mãos do sacerdote José Nilton Viana Reis/*Torodé*. Ele se orgulha de ser o primeiro filho de santo a ter Exú assentado em território rondoniense:

¹³⁵ Grande parte das informações reladas neste item foi baseada em registros de entrevistas realizadas com Hilton da Veiga Monteiro nos dias 24 de fevereiro e 26 de maio de 2011, na cidade de Porto Velho - RO.

“Porque, nesta terra, aqui de Rondônia – quando eu falo de Rondônia -, o primeiro Exú Odará assentado foi o meu. A primeira cantiga, as primeiras rezas prá se fazer uma matança em um bori, alimentar uma cabeça, dar caminho àquela pessoa, foi em mim.”¹³⁶

Foi após ter sido consagrado sacerdote de Candomblé na tradição queto que ele fundou o terreiro *Ilé Axé Ogum de Ajulekan*, o qual foi estabelecido no ano de 1979, na Rua Percy Holder, nº 3913, Bairro Cidade do Lobo.

Além do exercício sacerdotal, Hilton da Veiga Monteiro foi líder do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras de Rondônia. No ano de 1981 ele assumiu cargo na Diretoria da Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR, exercendo a função de 2º. Secretário.¹³⁷

Na dissertação *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais* (Lima, 2001) consta que José Ribamar Vieira/Zé de Ubirajara, destacado sacerdote de Umbanda e *filho-de-santo* de Celso Guimarães de Lima, afirmou que a mesma sacerdotisa que iniciou Celso Guimarães em Belém do Pará - Mãe Zuíla, também foi responsável pela *preparação* do *pai-pequeno* do terreiro de São Sebastião. Sem negar essa informação, Hilton da Veiga Monteiro afirmou que era filho de santo de Celso Guimarães de Lima e que a sua mãe de santo nos ritos de Umbanda era conhecida como *Mãe Boneca*, cujo terreiro se situava na cidade de Manaus. Sobre a sua trajetória religiosa ele afirma ter sido desenvolvido na mina, mas não iniciado. Ele disse que dançou mina em vários terreiros de Belém e de Manaus, mas nunca recebeu entidade de mina. Em Manaus frequentou o terreiro de *Mãe Angélica* (a qual, segundo ele, *recebia* Nanã) e de *Quintina*, na Praça 14. Dançava apenas, mas não era filho de santo. Também dançou no terreiro de *Amelinha*, no terreiro de *Zezinho de Jarina* e no de *Ezeriel Monico de Marco*. Frequentou ainda os terreiros de *Chico Beleza*, que era mina. E muitos outros, também de mina. Por isso sabe cantar e dançar mina, mas não conhece os seus fundamentos.

Ele nos explicou que durante o período em que codirigiu o Terreiro de São Sebastião era o responsável pelos ritos de Candomblé, e Celso Guimarães pelos ritos de Umbanda. Deixou claro que o terreiro pertencia a Celso Guimarães e que exerceu no mesmo a função de sacerdote de Candomblé, tendo iniciado alguns yaôs. Porém, “[...] *a casa era dele*”. *Os axés eram meus. Os fundamentos eram meus. Mas a casa, era dele. Hoje em dia, não. Hoje em dia é minha casa.*”¹³⁸

Hilton da Veiga Monteiro nos esclareceu que quando abriu o seu próprio terreiro **Jacira**/Jacira Ribeiro Ferreira foi a única filha de santo *feita* (iniciada) no Terreiro de São Sebastião que o acompanhou na mudança. Ele nos explicou que ela não era filha de santo de Celso Guimarães, mas sua filha de santo, embora a iniciação dela tenha ocorrido no interior daquele terreiro. Disse ainda que dentre as filhas de santo de Celso Guimarães, as únicas que vieram para o seu terreiro foram Elisa e Júlia (Júlia Moraes

¹³⁶ Hilton da Veiga Monteiro, Porto Velho, 26 de maio de 2011.

¹³⁷ Coluna Umbandista. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981. p.8.

¹³⁸ Hilton da Veiga Monteiro. Porto Velho, 26 de maio de 2011.

dos Santos). Quanto à sua carreira sacerdotal como dirigente de terreiro de Candomblé informou que foi ele quem efetuou os ritos de abertura dos terreiros das seguintes sacerdotisas/sacerdotes: *Mãe Nicinha* (Eunice Amalia da Costa), *Mãe Cléia*, *Raimunda Paeira*, Ozerina e Hóstia (Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro). Informou ainda que foi responsável pelos rituais de *feitura* dos seguintes pais de santo: *Mãe Helena* (Maria Helena Fernandes da Silva), *Tiãozinho de Oxósse* (Sebastião da Silva Costa) e *Reginaldo de Oxósse*. Ele esclareceu que todos esses eram iniciados nos ritos de Candomblé angola antes de fazerem as suas respectivas feitura no Candomblé queto consigo.

Hilton da Veiga Monteiro foi o primeiro membro da alta hierarquia sacerdotal das religiões afro-brasileiras de Rondônia a *dar obrigação nos ritos do Candomblé*, primeiramente com Pedro Américo da Silva que o iniciou nos ritos de angola. E, depois, pelas mãos de José Nilton Viana Reis/*Torodé*, que o iniciou nos ritos de queto. Portanto, ele já era respeitado como sacerdote de Umbanda quando se iniciou no Candomblé. Porém, a sua consagração como ilustre sacerdote foi conquistada por meio do exercício sacerdotal nos rituais desse último modelo religioso.

É a partir do seu ingresso na modalidade de Candomblé queto que começa o processo de alteração da sua identidade religiosa de Umbandista para Candomblecista, a começar pela mudança do nome pelo qual era conhecido. Ele deixou de ser identificado pela comunidade religiosa como Hilton da Veiga Monteiro/Hilton Monteiro e passou a ser chamado de *Hilton de Ogum*.

No final dos anos 1970, por razões de saúde, ele mergulhou profundamente no estudo e prática religiosa da tradição do Candomblé e afastou-se ao máximo que pode dos rituais da Umbanda. Depois disso, tornou-se um exímio conhecedor e divulgador da tradição queto.



Figura 50 - Hilton da Veiga Monteiro/Pai Hilton

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: I Seminário Nacional de Religiões Afro Brasileiras e as Tecnologias de Saúde, reunião de discussão das propostas para o Estatuto da FECAUBER, Porto Velho, 16 de julho de 2011.

A seguir discorreremos sobre a ascensão social da sacerdotisa Rita Braga Góis e da sua importância para a construção e difusão de um novo modelo de Umbanda em Rondônia.

7.- A FORMAÇÃO DE UMA NOVA CONFIGURAÇÃO RELIGIOSA DE UMBANDA EM RONDÔNIA – DÉCADAS DE 1980/1990

Após o desaparecimento de Celso Guimarães de Lima, ascendeu em poder e em prestígio a sacerdotisa Rita Braga Góis, também conhecida como *Rita da Caridade*, *Mãe Rita* e *Dona Rita*. Embora reconhecida como sacerdotisa dirigente de terreiro de Umbanda, o modelo religioso que ela implantou no seu espaço de culto guardava profundas diferenças com aquele que era identificado ao Terreiro de São Sebastião. Apesar de haver alguns pontos de contato entre os mesmos, como a prática da cura com caboclos da mina-encantaria, por exemplo. Mas eles mais se diferenciavam do que se assemelhavam. Neste sentido podemos dizer que Rita Braga Góis inaugurou uma nova modalidade religiosa na configuração do campo religioso de Umbanda que foi disseminada no Estado de Rondônia, o qual se aproximava ainda mais do modelo proveniente da região sudeste, conforme ficará esclarecido no item a seguir.

Evidentemente ela não foi a única sacerdotisa a trazer inovações para o campo religioso de Rondônia. Porém, o modelo ao qual ela se identificava aparentemente teve maior penetração em extensão geográfica e em adesão do que outros, que foram bem mais localizados.

7.1.- Rita Braga Góis/Dona Rita e a implantação da Umbanda kardecista em Rondônia

Rita Braga Góis foi professora primária na colônia agrícola Iata, pertencente ao município de Guajará Mirim, de onde ela migrou para Porto Velho na década de 1970.

Fundadora do *Centro Espírita Líros do Campo*, Rita Braga Góis, conhecida como *Dona Rita* e como *Mãe Rita da Caridade* foi uma das grandes sacerdotisas de Umbanda de Rondônia. Ela desfrutou de largo prestígio e teve enorme visibilidade pública, sendo muito respeitada. No princípio dos anos 1990 ela foi apresentada pela imprensa à sociedade rondoniense como *médium vidente*, adepta do Espiritismo Kardecista, e *renomada mãe de santo*, dirigente de *conceituado* Centro Espírita (também chamado terreiro por alguns) na cidade de Porto Velho.¹³⁹ Em 1991 o jornal *Alto Madeira* registrava que ela era “[...] uma das mais famosas umbandistas de Rondônia [...]”, tendo à época trinta anos de sacerdócio nessa religião. No final de 1994, o mesmo órgão de comunicação registrava que ela tinha trinta e cinco anos de atuação religiosa como espírita kardecista. Ela própria declarou à imprensa ser feita no Candomblé nagô, ocupando o cargo de *Ialorixá de Iemanjá*. Entretanto, ao discorrer sobre esta última identidade religiosa explicou que trabalhava com Allan Kardec, Dr.

¹³⁹ FIORE, Marcus F. e FRAGA, Rômulo. Seita ou Religião? Mãe de Sato revela os mistérios ocultos. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 fev. 1994. Caderno 2, p.1.

Fritz e Padre Cícero, esclarecendo: “*gosto muito dessa linha astral de concentração. Só mexo com candomblé para obrigações e festejos dos Orixás.*”¹⁴⁰

Nos depoimentos das sacerdotisas Clotilde Lopes Mendes/*Clotilde de Iansã* e Rita de Cássia Lopes Mendes/*Ritinha da Oxum*, possuidoras de terreiro há mais de 26 anos na cidade de Porto Velho, e que foram afiliadas ao Centro Espírita Lírio dos Campos por vários anos, consta que Rita Braga Góis/*Dona Rita* frequentava muito terreiro de Umbanda, mas não de Candomblé. Porém, houve um momento em que ela julgou pertinente se iniciar nos ritos do Candomblé. De acordo com estas sacerdotisas, o primeiro pai de santo de Rita Braga Góis se chamava *Djalma*, com quem ela fez iniciação em nagô. Depois, ela prosseguiu as iniciações com os famosos sacerdotes *Jamil Rachid*, de São Paulo e Severino Ramos/*Raminho de Oxósse*, de Pernambuco. Com este último ela cumpriu a sua derradeira obrigação de Candomblé (a *Obrigaçã de 21 anos*).

Segundo elas, Severino Ramos/*Raminho de Oxósse* possui terreiro estabelecido na cidade do Recife, em Pernambuco. Elas afirmaram que ele não foi trazido para Rondônia por intermédio da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR e nem veio por causa do Encontro de Orixás, como ocorreu com outros sacerdotes. Ele veio atendendo a um convite pessoal de Rita Braga Góis, que o trouxe para que ele efetuasse as suas obrigações de Candomblé e a iniciação de médiuns do seu centro espírita. Clotilde Severino Ramos/*Clotilde de Iansã* e Rita de Cássia Lopes Mendes/*Ritinha da Oxum* esclareceram que este sacerdote tinha duas filhas de santo em Rondônia: Rita Braga Góis e a sacerdotisa Eunice Monteiro de Oliveira/*Eunice da Oxum*, proprietária de terreiro no Bairro Areal. Depois, foi que elas mesmas também se tornaram suas filhas de santo.¹⁴¹

A respeito da filiação sacerdotal de Raminho de Oxósse, Mundicarmo Ferretti (2000c:7) escreveu as seguintes considerações:

[...] embora classificado por pesquisadores pernambucanos como adepto de Xangô umbandizado (Brandão, 1986), conforme Pai Euclides, Raminho é jeje-mahi cruzado com kêtú (Ferreira, 1987:98) e foi preparado no jeje-mahi por Zezinho da Boa Viagem, em nova Iguaçu – RJ (Ferreira, 198:98).

Sobre a formação sacerdotal de Rita Braga Góis, Aulenilda Lopes de Oliveira/*Nilda da Oxum*, que foi *mãe pequena* do Centro Espírita Lírio dos Campos, nos disse:

“Ela foi feita no nagô, também. Aí, depois, ela teve um **arranca rabo** com o pai de santo. Aí, ela fez no jeje. Aí ela fez a última obrigação, de vinte e um anos dela. Ela deu com Rachid, Jamil Rachid.”¹⁴²

Possivelmente a sacerdotisa Aulenilda Lopes de Oliveira tenha se equivocado com os períodos do ciclo de cumprimentos de obrigação de sua mãe de santo. A obrigação que Rita Braga Góis fez com Jamil Rachid provavelmente não foi a de vinte e

¹⁴⁰ Umbandistas se preparam para festa de Iemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. 1991. p.4.

¹⁴¹ Rita de Cássia Lopes Mendes/*Ritinha da Oxum* e Clotilde de Iansã. Porto Velho, 14 de abril de 2011.

¹⁴² Entrevista realizada por Nilza Menezes com a participação de Marta Valéria de Lima, em 11 de maio de 2011.

um anos, mas de quatorze anos. É importante esclarecer que Jamil Rachid foi iniciado na Umbanda no ano de 1960. O modelo que ele adotava tinha um traço marcadamente kardecista. Ele também foi iniciado no Candomblé jeje e teve por pai de santo o famoso sacerdote Tata Fomutinho (Antonio Pinto), que era procedente da casa baiana de Gaiacu (Maria Angoronense), localizada em Cachoeira de São Felix, na Bahia.¹⁴³

Antes de reunir as identidades religiosas mencionadas, Rita Braga Góis, como um sem número de outros sacerdotes anteriormente e posteriormente a ela, foi católica. Em 1994 os jornalistas Marcus F. Fiori e Rômulo W. Fraga registraram: “Mãe Rita foi católica praticante e muito devota à sua religião. Ao ter conhecimento das teses espíritas, ela passou por um conflito muito grande, até se decidir pelo espiritismo [...]”

Os registros feitos por estes jornalistas na matéria *Seita ou Religião? Mãe de Santo revela os mistérios ocultos* (1994) permitem-nos notar que Rita Braga Góis tinha um conhecimento vasto sobre a doutrina espírita, além de impressionantes experiências transcendentais. Essa sacerdotisa esclareceu aos jornalistas que o Espiritismo Kardecista formava um trinômio: Religião, Ciência e Filosofia e que a mesma não se misturava com “*seitas afro-brasileiras*”, pois estas não possuíam um sistema doutrinário codificado, como tem o Kardecismo. Outro ponto em que ela se mostrou enfática: considerava que o catolicismo não dava segurança aos fiéis em seu sistema de transmissão da doutrina cristã e que por esta razão havia uma grande probabilidade de que o Kardecismo viesse a ser a religião do Terceiro Milênio. Essa crença ela compartilhava com vários doutrinadores tanto do Espiritismo Kardecista quanto da Umbanda, os quais as difundiam em congressos e em livros e revistas especializadas. Inclusive essas ideias eram difundidas pela cúpula dirigente do movimento de unificação nacional da Umbanda liderada pelo sacerdote Jamil Rachid, e ao qual estava vinculada a Federação Espírita Umbandista de Rondônia.

Rita Braga Góis foi uma das grandes responsáveis pela consolidação da Umbanda kardecista no Estado de Rondônia e por sua expansão. Ela, tanto quanto os dirigentes do Terreiro de São Sebastião fez incontável número de adeptos. Em 31 de dezembro de 1991 o jornal alto Madeira registrou que o Centro Espírita Lírio dos Campos possuía 150 médiuns nos seus quadros de associados.¹⁴⁴ Informação que também foi registrada em depoimento concedido pela sacerdotisa Aulenilda Lopes de Oliveira/*Nilda da Oxum* que, conforme já dissemos, exerceu o cargo de *mãe pequena* do referido Centro Espírita. Isto significa que esse índice de médiuns se manteve pelo menos por toda a década de 1990.¹⁴⁵

Temos conhecimento dos seguintes sacerdotes que se iniciaram nos rituais de Umbanda no Centro Espírita Lírio dos Campos:

✓ Clotilde Lopes Mendes/*Clotilde de Iansã* e sua filha biológica Rita de Cássia Lopes Mendes/*Ritinha da Oxum*;

¹⁴³ Reginaldo Prandi (1991:97) e Vagner Gonçalves da Silva (1995: 90-91).

¹⁴⁴ Entrevista realizada por Nilza Menezes com a participação de Marta Valéria de Lima, em 11 de maio de 2011.

¹⁴⁵ Umbandistas se preparam para festa de Iemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. 1991. p.4. ; Entrevista com Aulenilda Lopes de Oliveira, realizada em Porto Velho no dia 11 de maio de 2011.

- ✓ Francisco Edson da Silva/*Edson de Ubirajara*;
- ✓ Gilberto César Cavalcante Teles/*Gilberto de Omolu*;
- ✓ Aulenilda Lopes de Oliveira *Nilda da Oxum*.

Conforme o depoimento do sacerdote *Francisco Edson da Silva/Edson de Ubirajara*, o terreiro de Rita Braga Góis funcionou no Conjunto habitacional IPASE, onde se caracteriza por ser um espaço religioso muito discreto, um pouco isolado, e no qual não havia ritos com uso de tambor. Segundo ele, Rita Braga Góis trabalhava mais com *linha astral*.

No início da década de 1980 ela mudou de residência e se estabeleceu na Rua Brasília, no Bairro São João Bosco, onde fundou o *Centro Espírita Lírío dos Campos*.¹⁴⁶ Ela classificava a este espaço sagrado como *Casa de Caridade*, pois segundo as suas próprias informações o lugar era frequentado por pessoas pobres que iam à procura de cura, inclusive com intervenções cirúrgicas (no nível astral). E ali ela e demais médiuns socorriam os necessitados por caridade, pois não lhes cobravam nada.¹⁴⁷

A organização litúrgica e as atividades religiosas e espirituais do Centro Espírita Lírío dos Campos funcionavam do seguinte modo: Rita Braga Góis trabalhava na *linha do astral* com Allan Kardec. No exercício desta prática espiritual ela incorporava com *Dr. Fritz* e em transe efetuava consultas médicas e realizava operações cirúrgicas. Incorporava também com o espírito do *Pe. Cícero*, do Juazeiro (CE), que trazia mensagens espirituais e efetuava doutrinação de espíritos sofredores. Durante as sessões de cura ela também incorporava com a entidade da mina-encantaria *Cabocla Braba*, com a qual realizava atividades de cura diferentes das que eram realizadas por *Dr. Fritz* e pelo *Pe. Cícero*.¹⁴⁸



Figura 51 – Rita Braga Góis

Fonte: Natal: a celebração acontece entre todos, cada um a sua maneira. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 dez. 1993. Caderno 2, p.1.

¹⁴⁶ Informação baseada em depoimento concedido por Francisco Edson da Silva/Edson de Ubirajara, em entrevista realizada em Porto Velho, no dia 26 de março de 2011.

¹⁴⁷ *Alto Madeira. Umbandistas se preparam para festa de Iemanjá*. Porto Velho, 31 de dezembro de 1991:4.

¹⁴⁸ FIORE, Marcus F. e FRAGA, Rômulo. *Seita ou Religião? Mãe de Sato revela os mistérios ocultos*. Alto Madeira, Porto Velho: 12 de fevereiro de 1994. Caderno 2:1. Ano LXXVI – Nº 21.685.

De acordo com Marcus Fiore e Rômulo Braga (1994), no Centro Espírita Lírrio dos Campos a entidade Iemanjá era festejada anualmente durante o mês de dezembro. Após a preparação das oferendas a Iemanjá, as mesmas eram depositadas em um pequeno barco junto com pedidos de devotos, que os faziam por escrito. Por sua vez, estes saíam do Centro Espírita em procissão transportando o barco. A procissão de fiéis se dirigia ao Rio Madeira, onde o mesmo era despachado. O ritual acontecia à meia noite do dia 31 de dezembro. No dia seguinte, o primeiro do novo ano, ao meio dia, a devoção prosseguia no interior do Centro Espírita, com rituais seguidos de incorporação dos médiuns, onde se manifestavam entidades das linhas de “*caboclos, boiadeiros, baianos, marinheiros e cangaços.*”¹⁴⁹



Figura 52 - Sacerdotisa Rita Braga Góis, preparando oferendas para Iemanjá no Centro Espírita Lírrios do Campo

Foto: Denildo Cavalcante.

Fonte: Umbandistas se preparam para festa de Iemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. 1991. p.4.

Na matéria *Seita ou Religião? Mãe de Sato revela os mistérios ocultos* Marcus Fiore e Rômulo Braga constava o cronograma de *serviços* do Centro Espírita Lírrio dos Campos. As atividades e funções religiosas de atendimento ao público eram organizadas e distribuídas conforme está discriminado no quadro abaixo.

QUADRO XIII

ATENDIMENTO AO PÚBLICO NO CENTRO ESPÍRITA LÍRIO DOS CAMPOS	
SEGUNDA FEIRA	Manhã: Trabalho de Cura com o Dr. Fritz (consultas médicas e operações cirúrgicas). Noite, às 20h: Sessão de Mesa Branca (sessão astral).
TERÇA FEIRA	Das 12 às 23 horas (com intervalo para almoço e janta): Linha de Cura com a “Cabocla Braba”.

¹⁴⁹ *Alto Madeira. Umbandistas se preparam para festa de Iemanjá. Porto Velho, 31 de dezembro de 1991:4.*

QUARTA FEIRA	Durante o dia: Jogo de búzios. Noite, às 20h: Sessão de Mesa Branca com o Pe. Cícero.
QUINTA FEIRA	Dia reservado aos trabalhos de cura com o Dr. Fritz. <u>Observação:</u> Nesse dia era dado atendimento preferencial às pessoas de outros Estados brasileiros.
SEXTA FEIRA	Folga. ¹⁵⁰
SÁBADO	Manhã: Atendimento ao público das 10h às 13h. Noite, às 19h: Trabalho de cura com a Cabocla Braba.
DOMINGO	Das 8h às 20h, trabalho oriental (yoga).

FONTE: Quadro elaborado a partir das informações contidas na seguinte fonte impressa: FIORE, Marcus F. e FRAGA, Rômulo. *Seita ou Religião? Mãe de Sato revela os mistérios ocultos*. Alto Madeira, Porto Velho: 12 de fevereiro de 1994. Caderno 2:1. Ano LXXVI – Nº 21.685.

Ao se referir às atividades do Centro Espírita Lírio dos Campos, Aulenilda Lopes de Oliveira/ Nilda da Oxum, nos disse que às terças-feiras Rita Braga Góis trabalhava com linha de cura, recebendo a entidade da mina-encantaria chamada *dona Mariana*.¹⁵¹ É possível que ela trabalhasse tanto com Cabocla Braba como com Cabocla Mariana pois ambas compõem o complexo religioso *mina-encantaria* e fazem parte do mesmo núcleo de *caboclos e encantados* da família da Turquia, pertencendo à *linha de Turcos* e à *falange da Jurema*.

Rita Braga Góis/*Dona Rita/Mãe Rita da Caridade*, faleceu na cidade de Porto Velho, em 17 de julho de 2007, deixando duas filhas consanguíneas. Até onde sabemos o Centro Espírita fundado por ela ainda funciona, mas perdeu a visibilidade que teve e dele não se escuta falar. Entretanto, a memória sobre a sua fundadora foi preservada e ela é lembrada e citada pelos seus antigos filhos de santo e por sacerdotes e adeptos de outros modelos religiosos. Todos se referem a ela com grande admiração e respeito, afirmando que o Centro Espírita dirigido por ela era extremamente bem organizado e dotado de grande firmeza espiritual.

Outra sacerdotisa destacada no campo religioso da Umbanda é Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*, cujas práticas rituais pouco tem a ver com o exercício religioso de Rita Braga Góis. E embora possam ter existido muitos pontos em comum entre os ritos que ela pratica(va) e os do Terreiro de São Sebastião, deles se diz que ela também se afasta. Não temos, porém, como avaliar em que medida ocorre esse distanciamento de práticas ou de identificar se se trata de uma perspectiva distorcida dos informantes em virtude da falta de contatos entre os dois terreiros. Este é um ponto que merece ser investigado em estudos posteriores, já que não realizamos pesquisas sobre esta questão. Por agora, nos limitaremos a traçar o seu perfil e avaliar as suas práticas religiosas e contribuição para o campo religioso afro-brasileiro de Rondônia.

¹⁵⁰ A sacerdotisa alegava que nesse dia não tinha condições físicas para trabalhar, por ser dedicado a Oxalá e ela sentir muitas dores pelo corpo, ficando algumas vezes impossibilitada de se locomover (Fiore e Fraga, 1994: Caderno 2:1).

¹⁵¹ Aulenilda Lopes de Oliveira. Porto Velho, 11 de maio de 2011. Entrevista feita por Nilza Menezes com a participação de Marta Valéria de Lima.

8.- REINGRESSO DA MINA-TERECÔ A RONDÔNIA – DÉCADA DE 1980

O Terecô foi um modelo religioso que era conhecido em Rondônia entre as décadas de 1920/1950. Ele entrou na região através dos fundadores do Recreio de Yemanjá e de outros adeptos das religiões afro-brasileiras oriundas do Maranhão. Era mais conhecido pelo nome de Tambor da Mata. Porém, não chegou a se popularizar com este nome. Viveu à sombra do Tambor de Mina, cujos ritos e nomenclatura se destacaram mais.

Na década de 1980 este modelo religioso regressou a Porto Velho. Chegou pelas rotas do rio Madeira. Como da vez anterior, provinha do Maranhão. Porém, não do município de Codó, mas do de Bacabal. Semelhante ao que acontecera antes, os elementos rituais do Terecô se desenvolveu à sombra de outro modelo religioso: a Umbanda, a qual neste período tornara-se tão popular na região amazônica quanto fora o Tambor de Mina antes da chegada da Umbanda.

Através da biografia da nova sacerdotisa responsável pela difusão de elementos rituais desse modelo religioso em Rondônia, no próximo item iremos narrar parte dos registros que obtivemos sobre a memória desse modelo religioso e da sua *invisibilização* e desaparecimento social em terras maranhenses, objetivando explicar o que fez com que ele chegasse a Rondônia alterado e não sendo identificado como tal.

No relato biográfico que se segue, também se torna evidente que o processo de Umbandização que atingia o Maranhão chegava a Rondônia. Igualmente fica claro que, através de sacerdotes maranhenses esse movimento se ampliava. O registro aponta ainda a maneira como um terreiro identificado como *de Terecô* no interior do Maranhão teve a sua identidade transformada durante os processos de deslocamento do mesmo da zona rural para a zona urbana (Bacabal) e dessa para a capital de Rondônia (Porto Velho), para onde foi transferido no final dos anos 1970. Em Rondônia o terreiro recebeu o último golpe de misericórdia na adulteração e obliteração de suas práticas rituais. Isso ocorreu quando houve contato da sacerdotisa migrante que era sua proprietária, com um prestigiado sacerdote de São Luís (MA) em visita a Rondônia: José Ribamar Lisboa de Castro/*Seu Ribamar*. Na ocasião ele foi convidado para efetuar os ritos de abertura deste terreiro na nova cidade, por ser maranhense.

Entretanto o sacerdote José Ribamar Lisboa de Castro/*Seu Ribamar*, que praticava ritos de mina/encantaria, havia aderido ao Candomblé e o implantava nos novos terreiros que fundava. Fossem os mesmos terreiros com histórico de tradição em práticas rituais de Terecô/Mina ditos de *Umbanda* ou terreiros recentes que ainda não tinham uma tradição religiosa, mas cujos sacerdotes haviam sido iniciados em espaços de culto que adotavam ritos de *Umbanda Kardecista com influencias jeje-mina*, como foi o caso do sacerdote Gilberto César Cavalcante Teles/*Gilberto de Omolú*. Fato é, que Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* escolheu José Ribamar Lisboa de Castro/*Seu Ribamar* para auxiliá-la a fundar seu terreiro por ele ser conhecedor das práticas religiosas tradicionais do Maranhão e não pelo Candomblé, conforme veremos no próximo item.

8.1. Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi: Umbanda e novas versões de velhas tradições religiosas maranhenses em Rondônia¹⁵²

A sacerdotisa Marcelina dos Anjos Bezerra, mais conhecida como *Dona Bibi*, nasceu no interior de Bacabal (MA) no ano de 1934. Ela é negra, alfabetizada e viúva de Raimundo Gomes Santos, de apelido *Borra Bota*, filho biológico da sacerdotisa Erondina Mota/Dadá. Marcelina dos Anjos Bezerra conheceu o esposo durante o período em que estava sendo iniciada nos ritos afro-brasileiros por Erondina Mota/Dadá. Desse matrimônio gerou dez filhos, seis homens e quatro mulheres, dos quais dois já faleceram. Dentre esses filhos se destaca Silvestre Gomes Santos, que atualmente é uma das grandes lideranças políticas do povo de santo de Rondônia. Ela é filha de santo de *Iansã* e protegida do *caboclo encantado Antônio Légua Boji Buá*, que é também a sua principal entidade de incorporação. Além deste encantado, ela *recebe* ainda as seguintes entidades espirituais: da linhagem afro-indígena, *Caboclo da Mata* e *Caboclo José*; da linhagem africana, os pretos velhos *Vovô Daniel*, *Vovó Catarina* e *Vovó Uvoa* (?); na linha de espíritos infantis, os *erês Marina Légua* e *Teresa Légua*.¹⁵³

Em 1999 Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi sofreu um derrame e ficou fisicamente limitada nos seus movimentos. Mesmo assim ainda incorpora com as suas entidades espirituais, embora já não dance porque teve uma das suas pernas afetada pela doença. Além destes inconvenientes, o derrame provocou algumas mudanças na condução do terreiro dirigido por ela, como veremos adiante.

Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi foi iniciada nos ritos de *mina-terecô* na zona rural de Bacabal. Ela nos explicou que o terreiro da sacerdotisa Erondina Mota/Dadá, onde foi iniciada, não tinha nome (pois como ela nos disse, *antigamente* não era costume dar nome aos terreiros, eles eram conhecidos pelo nome de seus dirigentes). Afirmou que permaneceu “[...] *uns vinte e poucos anos* nesse terreiro, *desenvolvendo*.” Ou seja, recebendo instruções rituais e espirituais sob os cuidados da sua mãe de santo. Passado este tempo Erondina Mota/Dadá lhe deu ordem para que ela construísse um terreiro. E assim ela o fez. Após o mesmo ser inaugurado a sacerdotisa Erondina Mota/Dadá se afastou das atividades religiosas e passou a frequentar uma igreja evangélica (ela cedeu à pressão de uma filha biológica junto de quem residia). Desse tempo em diante transferiu as suas responsabilidades religiosas para Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi.

Entre os anos de 1978/1979 Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi, foi convidada para ir a Rondônia por uma família de amigos. Eles a indicaram a um rico comerciante local para dar-lhe assistência espiritual em seus negócios. Ela foi e fez os

¹⁵² As informações em que se baseia este tópico foram obtidas a partir de entrevistas e conversas concedidas e mantidas com: 1) Silvestre Antônio Gomes Santos. Porto Velho, 01 de junho de 2011; 2) Marinete Custódio dos Anjos Barros/Cota e Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi. Porto Velho, 10 de junho de 2011. 3) E durante uma longa conversa com Sonia Gomes ocorrida no dia 05 de abril de 2011, na residência de Nilza Menezes Lino Lagos, em Porto Velho.

¹⁵³ Ela deixou de incorporar com estas entidades por já se encontrar em idade avançada. Afirmo que é feio uma pessoa idosa incorporada com espíritos infantis no salão de danças de um terreiro.

rituais que julgou ser necessários para ele prosperar. O comerciante, satisfeito e grato com os resultados a indicou a outro, o qual também ficou muito bem satisfeito com os *serviços* religiosos realizados por ela. Devido ao conforto espiritual que a presença dela lhes dava, eles tentaram retê-la em Porto Velho oferecendo-lhe vantagens para que permanecesse. Um deles doou-lhe um terreno no Bairro Nova Porto Velho e outro construiu-lhe uma casa.

Em 1979, percebendo que poderia viver materialmente bem nessa nova terra, e já estabelecida em Porto Velho, decidiu trazer toda a sua família biológica (que era também sua família religiosa) para esta cidade, juntamente com os objetos sagrados que faziam parte dos fundamentos do terreiro que lhe pertencia e que haviam ficado no Maranhão. Deste período em diante foi transferindo família e objetos sagrados do seu terreiro do Maranhão para Rondônia. Até que finalmente o terreiro de lá *caiu* e o daqui *se levantou*, como ela mesma expressou. Esse terreiro, que até hoje existe e funciona, se tornou um dos mais prestigiados espaços religiosos de culto de Mina-Umbanda de Porto Velho.

Em Rondônia Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi conheceu o sacerdote Gilberto Cavalcante Teles/*Gilberto de Omolú*, que é filho de santo de um sacerdote maranhense de São Luís, chamado José Ribamar Lisboa de Castro/*Seu Ribamar*. Ela conta que no ano de 1981, quando ainda estava construindo o seu terreiro, assistiu a uma propaganda na televisão na qual sacerdote maranhense divulgava os seus serviços religiosos. Na época ele estava hospedado na residência de Gilberto Cavalcante Teles/*Gilberto de Omolú*, e ela decidiu ir até lá para lhe falar. Ela recorda:

“Ele botava na televisão. E eu vi. E eu: _Eu vou lá, nesse homem. E eu fui. Cheguei lá, conversei com ele. Veio aqui. E eu tava começando a fazer o terreiro.

[...]. Aí, depois, se encontramos nos Encontros dos Orixás.¹⁵⁴

E eu o trouxe aqui em casa. E ele veio, sentou o terreiro prá mim. Sentou os meus santos. Fez tudo”.¹⁵⁵

Em 1982, depois de haver passado pelos rituais julgados indispensáveis pelo sacerdote José Ribamar Lisboa de Castro/*Seu Ribamar* e após o terreiro estar *preparado* com todos os *fundamentos* necessários para funcionar, ela o reinaugurou. Deu-lhe o nome de *Tenda Espírita Santo Antônio*, que era o mesmo nome que o seu terreiro tinha em Bacabal. Porém, os ritos para a consagração do terreiro que foram realizados por José Ribamar Lisboa de Castro/*Seu Ribamar* não eram os mesmos que ela seguia e que herdara de sua mãe de santo. “*Ali é mina. É caboclo, é... Totalmente, uma linhagem totalmente diferente, né.*”, nos disse Sonia Gomes, filha consanguínea da sacerdotisa, muito embora Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi os identifique como *Umbanda* e afirme que os ritos do seu terreiro sempre foram *Umbanda*.

A respeito da identidade religiosa do terreiro, Sonia Gomes nos explicou que em Bacabal se adotava rituais de *Terecô misturado com Tambor de Mina*, muito embora a esses ritos se desse o nome de *Umbanda*. Ao ser inquirida sobre o motivo de se usar

¹⁵⁴ José Ribamar Lisboa de Castro participou do III Encontro dos Orixás de Rondônia, realizado no ano de 1979.

¹⁵⁵ Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi. Porto Velho, 10 de junho de 2011.

essa nomenclatura, ela nos fez entender que considera que se tratava de um modismo da época. E nos ofereceu a seguinte explicação:

“Ó, porque, quando eu era criança mesmo, até um certo tempo... Eu acho que prá ser mais chic na cidade.

Sabe por quê? Porque, lá mesmo era terecô, tá entendendo? O que era, mesmo, era te-re-cô, né. A gente chamava terecô.

Depois que Dadá veio prá aqui, prá cidade [ela se refere à mudança da família da zona rural para a zona urbana de Bacabal]. Que a gente deixou de andar pelos matos, aquela coisa toda. Nós deixamos mais de andar pelos matos e veio prá periferia, né. Foi que surgiu esse movimento de Umbanda, né. Que eu acho que ali pela cidade já tinha esse movimento de: Umbanda, Umbanda, Umbanda. E ali era terêcô, até onde eu conheci... era terecô que se chamava.

[...]. Porque, eu não sei por quê. Quando a gente tava lá na mata... Foi quando chegamos prá periferia da cidade. Aí o povo começava a chamar Umbanda, Umbanda. Foi isso: amostração. Nome chic. Terecô era coisa de preto, né (ri). Não sei se é isso”.¹⁵⁶

A família de Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi residiu vários anos em Bacabal e lá essa sacerdotisa conheceu outros terreiros. Foi durante este período que, de acordo com Sonia Gomes, ela se “umbandizou”. Mas mais de nome do que de práticas, como é mencionado na afirmação acima, pois segundo Sonia Gomes os rituais que eram realizados em Bacabal não diferiam do Terecô que anteriormente era executado na zona da mata. Ela nos esclareceu que as mudanças substanciais das práticas da Tenda Espírita Santo Antônio aconteceram após a mudança do terreiro para Rondônia. E nos explicou:

Mudou aqui. [...].

Não tinha!

Então, quando ela conheceu... Quando ela começou pegar orientação do seu Ribamar. Aqui, né. Tanto é que, e..... Foi que começou a aparecer esses santo. Que é como eu digo, os santão. Essas oferendas. Essas outras misturas. Lá, quando, por exemplo, tinha sacrifícios de animais e... Num tinha. Num lembro. Tinha sacrifício assim: nas festas, né. Nas grandes festas. Depois dali, servia aquela comida prá todo mundo, né, que todo mundo comia. E, as crianças, era... a gente comia. Não era obrigado, não. A gente não sentia obrigação. Mas as crianças comia todo mundo junto. Pegando uma bacia, que davam. Das grandes. Botavam uma comida. Todo mundo... Hoje em dia tem pessoas... Que era prá gente aprender partilhar, né. Botava uma esteira no chão, enchia aquilo ali de comida. Como não tinha colher, todo mundo comia era com a mão. Sentado ali próximo àquela bacia. Toda meninada comia ali. No chão. Nas festas do terreiro, não é. Se tinha menino demais, tinha várias bacias. Mais esteiras. Mas a meninada toda comia ali, né.

Aqui já não se faz isso. No terreiro de mamãe... nunca mais ela fez isso. Nem nas festas de... nas festas de Cosme e Damião, né, de erê. Aqui, ela não faz. Lá era assim. [...].

¹⁵⁶ Conversa mantida com Sonia Gomes no dia 05 de abril de 2011, na residência de Nilza Menezes Lino Lagos, em Porto Velho.

Primeiro: _Quem já levantou, aqui, não era mais Dadá. Era o seu Ribamar, né. O seu Ribamar vinha de outras práticas. Por exemplo, ele tem esses santos grandes, que veste com essas roupas, misturado com Candomblé. Lá não tinha isso. Lá tinha, é.... a gente fazia... é, acendia as velas num cruzeiro. Lá na mata. Tinha as imagens dos caboclos ali, na mesa. Tá entendendo? Não tinha esses negócios que eu vejo hoje. Oxalá, não sei quê.”¹⁵⁷

Na entrevista que realizamos com Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi, ao solicitar que explicasse as tradições que foram implantadas por seu pai de santo ela riu. Riu e disse que ele mudou as linhas do terreiro, pois implantou correntes de orixás. Ela assim nos explicou:

“Ele... fez... Umbanda. Mas misturado com orixá. Entendeu? (...). Justamente, não tinha negócio de santo no meio. Adora os santos, mas diferente.

Hoje desenvolve. Ah, vamos fazer. Hoje, isso é possível. E agora é diferente.

*Olhe, a gente tem que se acostumar com tudo. No começo, eu achei ruim, mas depois... Hoje em dia, eu gosto. Não cultuo. Eu gosto de santo”.*¹⁵⁸

Ou seja, mesmo havendo passado por nova iniciação, durante a qual aprendeu a respeitar e *cuidar* de orixás, ela prosseguiu realizando os ritos anteriores, cultuando a *família dos Léguas* e as *princesas* da encantaria maranhense, aos quais sempre se manteve fiel.

A Tenda Espírita Santo Antônio tem como chefe espiritual *Antônio Léguas Boji Buá*. *Iansã* é a sua matrona e o patrono é *santo Antônio*. O terreiro possui uma estrutura física muito assemelhada aos *coupuld* africanos. Há uma espécie de jardim interior e a família biológica da sacerdotisa e agregados residem em dormitórios construídos ao lado do terreiro. E como outros espaços religiosos de origem maranhense, possui um salão de danças no interior do barracão e uma pequena capela que fica situada fora desse espaço, mas contígua a ele.

¹⁵⁷ Conversa mantida com Sonia Gomes no dia 05 de abril de 2011, na residência de Nilza Menezes Lino Lagos, em Porto Velho.

¹⁵⁸ Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi. Porto Velho, 10 de junho de 2011.



Figura 53 - Caixeiras do Divino. Tenda Espírita Santo Antônio. Na foto Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* e a sua irmã consanguínea Marinete Custódio dos Anjos Barros/*Cota*.

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Capela da Tenda Espírita Santo Antônio, Porto Velho, 12 de junho de 2011.

A Tenda Espírita Santo Antônio acomoda atividades religiosas regulares e um calendário fixo de rituais festivos. A principal festa religiosa do terreiro é dedicada a Santo Antônio, que é sincretizado com Xangô. Essa festa dura nove dias, durante os quais são realizadas rezas católicas na capela (novenas). Após as homenagens a Santo Antônio acontece toques de caixas em homenagem ao Divino Espírito Santo. As caixas são percutidas pela sacerdotisa e sua principal auxiliar de culto, a qual é chamada de *cota*,¹⁵⁹ que nos rituais de Candomblé é denominada de *ekede*.¹⁶⁰ Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* nos explicou que apenas ela e sua irmã Marinete Custódio dos Anjos Barros/*Cota* realizam o toque de caixas, pois as mulheres afiliadas ao seu terreiro não demonstraram interesse pelo rito. Disse ela: “*Porque... eu até que eu quero ensinar, mas ninguém quer aprender.*” Assim, a tradição das *caixeiras do Divino*, que é muito

¹⁵⁹ De acordo com o *Dicionário de cultos afro-brasileiros* de Cacciatore (1988:158) a grafia é *kota*, que significa: “Cargo auxiliar feminino, nos terreiros com influência bantu, correspondente à *ekédi nagô*; pessoa respeitável (nesse sentido, irmã ou irmão mais velho).”

¹⁶⁰ De acordo com o mesmo dicionário citado acima: *Ekédi* ou *Ekeki* – “Moça, mulher auxiliar das filhas de santo em transe, amparando-as para que não caíam, enxugando-lhes o suor, levando-as à camarinha para vestir a roupa do orixá etc. Seu orixá deve se harmonizar com o da *iaô* que ela auxilia. A *ekédi* não entra em transe. Em alguns candomblé faz uma iniciação ligeira, como os *ogãs*. Nos *xangôs* do nordeste é chamada *iabá* ou *ilais*.” (Cacciatore, 1988:109).

popular e prestigiada no Maranhão, não repercutiu nesse espaço de culto. Após as rezas na capela, segue-se o toque de tambor no salão do terreiro, conforme determina a sua tradição religiosa.

QUADRO XIV

CALENDÁRIO DE FESTAS DA TENDA DE UMBANDA SANTO ANTÔNIO	
DIAS E MESES	SANTOS E ORIXÁS
4 de dezembro	Iansã
20 de janeiro	São Sebastião
13 de maio	Pretos Velhos
23 de abril	Ogum
13 de junho	Santo Antônio
27 de setembro	Cosme e Damião

FONTE: Marinete Custódio dos Anjos Barros/Cota e Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi. Porto Velho, 10 de junho de 2011.

Os rituais festivos da Tenda de Umbanda Santo Antônio possuíram semelhanças com os do Terreiro de Samburucú e os do Barracão de Santa Bárbara. Eles ainda preservam algumas dessas semelhanças. Mas de modo algum se poderia dizer que os mesmos foram ou são iguais entre si. As diferenças mais evidentes eram percebidas no ritmo dos tambores, que eram distintos; e nos cantos, que tinham muitas variações de letras e ritmos. Além disso, na Tenda de Umbanda Santo Antônio a presença das entidades da família *Légua Boji Buá* era mais acentuada do que nos terreiros de Samburucú e de Santa Bárbara, o que carregava uma forte presença das entidades chamadas de *caboclos boiadeiros* durante as celebrações religiosas.

Indagada sobre as diferenças que observou entre os terreiros que frequentava no Maranhão e aqueles que ela conheceu em Porto Velho, Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi nos explicou ter frequentado pouco os terreiros de Rondônia à época de sua chegada a esse Estado. No entanto, notou muitas diferenças no comportamento das pessoas e a este respeito ela articulou:

“Muitas. Muitas. Primeiro, no Maranhão (não sei agora, que faz muitos anos que eu vim de lá), mas... Maranhão era assim: Como eu to fazendo essa festa, que eu fazia lá, também, e convidava os doze terreiros. Vinha tudo me ajudar. E aqui é diferente. Eles vem. Mas é olhar. Então, é diferente, não é? Já até me acostumei com isso. No começo achei... Mas agora, não”.¹⁶¹

Vale fazer aqui uma ressalva. Ouvimos várias declarações de sacerdotes que afirmam que antes do ingresso do Candomblé e de sacerdotes vindos “*de fora*”, havia em Porto Velho essa prática de os membros dos terreiros auxiliarem uns aos outros

¹⁶¹ Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi. Porto Velho, 10 de junho de 2011.

durante os *festejos grandes*.¹⁶² Porém, a partir do momento em que a cidade cresceu, e que houve um afluxo muito grande de pessoas que não se conheciam umas às outras e que concorriam entre si no mercado de bens simbólicos, essa solidariedade foi desaparecendo e foi surgindo o hábito de ir aos terreiros para *observar* o que se passava. Então, por causa disto, as casas foram também se fechando.

Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* já não sabe quantos filhos de santo teve ao decorrer da sua longa trajetória sacerdotal. Afirma ter feito vários filhos de santo em Rondônia, mas que *todos* foram embora. Apenas *um* reside em Porto Velho, ela o nominou de *Juca*. Este a ajuda a conduzir a Tenda Espírita Santo Antônio.¹⁶³

Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* goza de distinção ímpar no meio sacerdotal afro-brasileiro local. Sem qualquer sombra de dúvida ela se tornou uma das grandes matriarcas da cultura religiosa afro-maranhense em terra rondoniense após a década de 1970. Essa sacerdotisa firmou com grande maestria as suas práticas religiosas no novo local, recompondo a religiosidade maranhense e unindo as antigas tradições do Tambor de Mina de Rondônia (já em fase de declínio) às novas tradições que estavam em processo de constituição no momento de sua chegada (Umbanda e Candomblé). Colaborou, assim, para a manutenção do antigo modelo dentro dos novos, nos quais os elementos do Tambor de Mina e do Terecô se mantiveram bastante acentuados.

Portanto, ela contribuiu para dar sequencia a uma linha de Tambor de Mina que no momento da sua chegada encontrava-se fragilizada. Entretanto, ela também se deparou com as pressões das novas tendências religiosas em andamento nessa região quando da sua chegada e findou efetuando iniciações com um sacerdote maranhense de São Luís (José Ribamar Lisboa de Castro) que adotava um modelo religioso muito diferente daquele que ela trazia da zona rural de Bacabal, que era o local de onde provinha a sua herança religiosa. O modelo no qual ela se iniciou após chegar a Rondônia é denominado pelo povo de santo local de *Umbandomblé*, por motivos óbvios.

O terreiro dirigido por Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* ainda preserva uma característica típica dos antigos espaços de cultos afro-brasileiros de que nos dá notícias a literatura especializada: uma marcante presença da família biológica da dirigente habitando o seu espaço físico e participando dos ritos. Assim sendo, ela tem como sua pessoa de confiança, e como auxiliar direta dos seus assuntos pessoais e religiosos, Marinete Custódio dos Anjos Barros, mais conhecida como *Cota*, que é sua irmã biológica. Ela também conta com o apoio e a participação de filhos, netos e noras nos preparativos dos rituais e durante os mesmos. Marinete Custódio dos Anjos Barros não incorpora, mas passou pelos preceitos iniciáticos dentro da tradição religiosa de *Terecô-Umbanda* pelas mãos da própria Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*. O mesmo acontece com os filhos biológicos de ambas.

¹⁶² Festejos que duravam dias.

¹⁶³ Na ocasião da coleta dos dados *Juca* estava se preparando para se tornar dono do seu próprio terreiro, o qual estava sendo montando.

Dos filhos consanguíneos de Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*, aquele que demonstrou ter mais afinidade e comprometimento com as religiões afro-brasileiras foi Silvestre Antônio Gomes Santos. Como nas antigas tradições religiosas afro-brasileiras a mãe biológica não põe a mão sacerdotal em cabeça de filho (ou seja, não realiza os rituais de *feitura* dos mesmo), ele foi iniciado primeiramente nos rituais de *Umbandomblé* por José Ribamar Lisboa de Castro/*Seu Ribamar*, aos dezesseis anos de idade. Segundo ele, os ritos de iniciação ocorreram no *Palácio de Obaluaiê*, em São Luís (MA). Depois, fez iniciações no Candomblé queto com o sacerdote Anthony Arnold Velasco/*Toni de Oxósse*, em Porto Velho, com quem permaneceu por vários anos, até que este mudou de cidade e ele se colocou sob a proteção de Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*. Silvestre Antônio Gomes Santos foi iniciado como *ogã*¹⁶⁴ nessa religião, pois não incorpora. Ele exerce com maestria a função de *alabê*,¹⁶⁵ e serve ao orixá *Iansã*, de quem é filho. Por tal motivo é conhecido como *ogã Abiciayé Iansã*.

Muito embora Silvestre Antônio Gomes Santos não tenha o dom de incorporar e não tenha recebido da mãe biológica fundamentos religiosos para ser sacerdote, traz sob a sua responsabilidade o compromisso de zelar pela manutenção do terreiro dela por ser o filho que tem mais conhecimento das tradições religiosas afro-brasileiras e porque o *vodum* (divindade africana jeje) que governa a cabeça da sacerdotisa assim ordenou.

De acordo com declarações de membros da família biológica, Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* não se esforçou por transmitir aos filhos os seus conhecimentos religiosos, porque ela considera que o exercício da função sacerdotal é *uma missão muito difícil e o cargo muito pesado*. Portanto, ela não desejou para eles a sua mesma sina. Assim sendo, se eles aprenderam a executar os ritos e a conhecer-lhes os fundamentos e segredos foi porque estes fazem parte dos seus cotidianos, mas não porque foram *preparados* para herdar terreiro ou para receber aprendizado religioso com a finalidade de virem a ser sacerdotes. Além do mais, o único filho que foi considerado apto para exercer tal cargo, abdicou do mesmo. O próximo filho mais preparado para a função seria Silvestre Antônio Gomes dos Santos, mas ele não foi confirmado pelo jogo de búzios para ocupar este posto.¹⁶⁶ Deste modo, ele, Silvestre Antônio Gomes Santos é o herdeiro legal do terreiro pertencente a Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*, mas não é o herdeiro da sua herança espiritual, pois esta concernia ao seu irmão Raimundo Gomes Santos/*Raimundinho*. A tal respeito o próprio Silvestre Gomes Santos declarou:

“Eu não sou herdeiro assim... Eu sou o guardião dos segredos da casa da minha mãe! Que tem umas coisas... que a religião tem muitos mistérios. Porque, o herdeiro

¹⁶⁴ No caso, Silvestre Antônio Gomes Santos tem cargo de chefe dos tocadores de atabaques e de orientador dos cânticos sagrados. É também pessoa de confiança do terreiro de sua mãe biológica e uma espécie de relações públicas da sua comunidade de culto, a qual inclui não somente o terreiro dela e o do seu pai de santo, mas atualmente também de outros, por causa da representatividade de suas funções políticas junto às comunidades de terreiro.

¹⁶⁵ Dirigente dos tocadores de atabaques nas celebrações dos terreiros.

¹⁶⁶ Declarações de Sonia Gomes em conversa mantida no dia 05 de abril de 2011 e com o próprio Silvestre Gomes Santos/*Ogã Abiciayé Iansã* durante uma entrevista que foi realizada no dia 1º de junho de 2011.

natural era o meu irmão Raimundinho, que... Hoje, já não está mais com a gente, voltou pro orum, né. Morreu. Mas aí, antes dele morrer ele abdicou, né. Não quis. Renunciou o terreiro. E um dia, aqui em casa... Que sempre, na Semana Santa, apesar da gente não ser católico, ser de religião de matriz africana, mas é costume da família se reunir nas Semana Santa. E um dia, o orixá da minha mãe, que é vodum Joy, né, (num é nem orixá, é vodum. Mas é costume, chamar orixá. Orixá, né.) tomou a cabeça da minha mãe e me entregou o terreiro prá que eu cuidasse, né.”¹⁶⁷

A preocupação da família biológica hoje em dia é com essa herança espiritual, pois até esse momento a Tenda de Umbanda Santo Antônio não possui um sucessor para dar continuidade ao legado religioso de Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*. Há algumas evidências de que a herança espiritual dela pertença a uma neta carnal. Justamente uma filha biológica de Raimundo Gomes Santos/*Raimundinho*. Porém, a moça não foi preparada para se tornar sacerdotisa, seja nos ritos da tradição maranhense, seja em outros. De maneira que há alguns impasses quanto à transmissão dos cargos e a continuidade do terreiro dentro dos preceitos do Terecô/Mina/Umbanda implantado pela matriarca. Quem irá preparar a futura herdeira e em qual tradição? Essa é uma questão que ainda está sendo discutida pela família. Mas, após o derrame que acometeu Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*, se tornou uma questão candente, pois os seus filhos biológicos e a comunidade religiosa tomaram consciência do problema que se avizinhava, o qual diz respeito à continuidade ou não do terreiro e das suas tradições rituais, já que a falta de saúde da progenitora, bem como sua idade já avançada indicam a aproximação do fim da sua vida material.



**Figura 54 - Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*,
incorporada com a entidade Antônio Léguas Bogi-Buá
Foto: Marta Valéria de Lima.**

Local: Tenda Espírita Santo Antônio, durante Festa de Santo Antônio. Porto Velho, 13 de junho de 2011.

¹⁶⁷ Silvestre Gomes Santos/*Ogã Abiciayé Iansa*. Porto Velho, 1º. de junho de 2011.

Como em Rondônia já não há sacerdotes iniciados nas antigas práticas religiosas do Terecô - e nem do Tambor de Mina - que estejam habilitados a efetuar iniciações de novos dirigentes de terreiros dentro destas tradições e como não parece haver intenções por parte de grupos religiosos locais de buscá-las em terras maranhenses, é pouco provável que após o desaparecimento de Marcelina Bezerra dos Anjos/Dona Bibi seja dado prosseguimento às práticas religiosas que hoje em dia ainda se observa na Tenda Espírita Santo Antônio. Neste sentido, vale assinalar que em 2005, Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi adoeceu gravemente e que naquele ano se observou mudanças em algumas práticas rituais do terreiro. Isso aconteceu durante o tempo em que ela convalescia, pois Silvestre Gomes Santos/*Ogã Abiciayé Iansã*, assumiu algumas funções de direção no mesmo e como ele é *ogã* e foi *feito* nas tradições do Candomblé queto, algumas das práticas desse modelo religioso foram levadas por ele para lá durante esse período. Isso parece emblemático dos rumos futuros que o terreiro poderá tomar.

Seja lá como for e o que quer que aconteça, a Tenda Espírita Santo Antônio surgiu como território de preservação da cultura africana e assim tem se mantido. Tomando em consideração a teoria dos *polos* de Candido Procópio Ferreira de Camargo, esse é um espaço religioso que sempre esteve situado no *polo negro e mágico* do *continuum mediúnico*. E, ao que parece, nele permanecerá, pois o comprometimento de suas lideranças com a preservação das religiões de matriz africana é público e notório. Quanto à identidade religiosa atribuída pelo povo de santo ao mesmo, uma coisa é certa: todos os antigos sacerdotes e adeptos do Tambor de Mina, e também os da geração atual que estudam os ritos afro-brasileiros local, são unânimes em afirmar que a Tenda Espírita Santo Antônio é *mina-umbanda*. Porém, nele não se vê a presença dos elementos kardecistas, mas são fortes os elementos do catolicismo popular que o aproximam em sua forma de culto e estrutura ritual, entre outras coisas, ao Tambor de Mina. Trata-se, portanto, de um terreiro com marcante traço das culturas africanas – ou afro-brasileiras maranhenses.

Para concluir este item gostaríamos de lembrar que a maranhense Marcelina dos Anjos Bezerra/Dona Bibi não implantou, mas desenvolveu um modelo de Terecô trazido do interior do Maranhão o qual foi amalgamado à Umbanda da sua região de origem com a que encontrou em Porto Velho, resultando essa combinação em uma nova variedade religiosa. Portanto, ela fundou uma nova casa de “Umbanda”, cuja base ritual é Terecô *misturado* com Tambor de Mina e com Umbanda. Ela não pratica Tambor de Mina, nem exatamente a Umbanda local e nem tampouco o Terecô maranhense. Os ritos que ela executa é outra forma (*híbrida*, conforme conceituação de Cancline, 2008:XIX) que resulta de tudo isso e ao qual se juntou posteriormente elementos do Candomblé de origem também maranhense. Localmente a forma religiosa do terreiro que ela dirige é chamada por alguns sacerdotes de *Umbandomblé*, mas ao assistir os cultos que são realizados em seu terreiro se percebe que as práticas rituais que ali se desenvolve é muito mais que uma mistura de Umbanda com Candomblé.

A Tenda Espírita Santo Antônio é terreiro único em sua forma de organização ritual na cidade de Porto Velho.

9.- Entre práticas e teorias. Formas combinatórias das religiões afro-brasileiras de Rondônia e sistemas de classificação e massificação religiosa

Acabamos de ver que o campo religioso de Rondônia passou por vários processos de estruturação e de reestruturação no centro do qual o Terreiro de São Sebastião e o Centro Espírita Lírio dos Campos se encontravam. Ambos foram espaços de culto que revolucionaram as práticas religiosas da cidade de Porto Velho e, por extensão, de Rondônia. De seus interiores surgiram algumas das mais importantes lideranças religiosas dos grupos de cultos afro-brasileiros desse território. Nesses espaços se reuniram homens e mulheres que fundaram diversos terreiros e que se tornaram difusores dos modelos religiosos e das práticas rituais que neles se adotavam.

Foram apresentados vários aspectos teóricos referentes à constituição e estruturação religiosa da Umbanda. Mencionamos a teoria do *continuum mediúnico* proposto por Candido Procópio Ferreira de Camargo e a maneira como outros teóricos se apropriaram da mesma, sugerindo novas categorias que permitissem classificar os diferentes “*polos*” onde os cultos afro-brasileiros pudessem ser encaixados.

Considerando tais concepções teóricas, a partir do estudo da história dos quatro terreiros que foram aqui apresentados chegamos à conclusão de que as variedades religiosas que observamos no campo das religiões afro-brasileiras de Rondônia são formas de expressões com “*sobrevivências africanas*”. Ou melhor, com traços culturais africanos que podem se aproximar mais, ou menos de alguns modelos que até bem pouco tempo eram considerados *étnicos*¹⁶⁸ e que se identificam como religiões de “tradição” africana, tais como: *queto, angola, jeje, nagô*. Ou de “tradição” ameríndia, como: *jurema, terecô, tambor da mata* e muitas outras. A verdade é que os cruzamentos de povos tem sido tão marcante ao decorrer da história que cada dia mais se duvida da existência de tradições *puras*, sendo difícil estabelecer os famosos *universais culturais* que sempre foi tão caro à ciência cartesiana. De modo que, para o caso das religiões implantadas em Rondônia e que foram aqui apresentadas, o modelo teórico que mais nos ajuda a tratar a problemática em questão é o de Candido Procópio Ferreira de Camargo, com seu esquema de *continuum*, porque ele permite considerar as combinações de formas religiosas e de práticas rituais resultantes dos encontros culturais entre os povos africanos e as populações de afrodescendentes, como apontou Lísias Nogueira Negrão na obra *Entre a cruz e a encruzilhada*.

Neste aspecto, como o próprio Lísias Nogueira Negrão esclareceu, uma vez que a Umbanda é o resultado de formas combinatórias entre os polos referidos na teoria, podemos dizer que o Terreiro de São Sebastião se aproximava mais das *macumbas* cariocas e o Centro Espírita Lírios do Campo mais do *Kardecismo* (embora, pessoalmente consideremos essa discussão ultrapassada, do ponto de vista histórico ela

¹⁶⁸ Atualmente a literatura científica apresenta contestações sobre a existência de determinadas etnias, demonstrando que houve *construções* étnicas no processo de transmigração dos africanos e de elementos de seus cultos para o Brasil.

nos ajuda a sistematizar as informações coletadas em campo e a olhar o passado a partir das visões de época). Ambos se encontravam em um ponto intermediário do *continuum* no qual não se juntavam, mas estavam próximos. Quanto à Tenda Espírita Santo Antônio, embora a mesma possa ser situada no polo menos ocidentalizado desse *continuum*, não foi possível examinar as distinções entre ela e os dois terreiros mencionados, pois os dados que foram levantados nesta pesquisa nos pareceram insuficientes para compará-los.

Ao analisar a sucessão de eventos históricos desses terreiros verificamos que as trajetórias individuais dos dirigentes dos espaços sagrados que foram aqui analisados teceram e desteceram redes de relações sacerdotais, desfazendo e refazendo canais de comunicação social e de comunhão com o sagrado conforme circunstâncias e afetividades. Em vistas disso foram integrados e desfeitos vínculos a grupos que formam as comunidades religiosas genericamente chamadas de *povo de Santo*. Por sua vez, constatou-se que os grupos compõem uma grande cadeia religiosa local que se encontra unida por múltiplos fios de parentesco sagrado. Tais teias se estendem a várias regiões do país e a todas as formas popularizadas de expressão do campo religioso afro-brasileiro.

Constatamos ainda que as redes religiosas regionais formam uma cadeia em nível nacional, cuja orquestração mesmo não tendo um maestro (um papa ou um conselho nacional de sacerdotes) que tome a batuta e harmonize os seus diferentes ritmos e estilos ao modo dos grupos hegemônicos (pois o campo religioso afro-brasileiro agrega de modo desordenado gentes e variedades de expressões religiosas do seu grande e expansivo conjunto social e cultural), ainda assim ela funciona como um “sistema”. Trata-se, evidentemente, de um sistema informal, quase invisível, mas que produz canais de comunicação e de práticas sociais e culturais que findam por ter alguns parâmetros em comum - do contrário, teria sido possível que o *homo religious* de Rondônia diferísse substancialmente do *homo religious* do Pará, Recife, São Paulo, Rio Grande do Sul, etc.

Graças a essa *sociabilidade*, personificada na figura dos sacerdotes (renitentes aos modelos de centralização e controle propostos pelas elites dominantes), subjaz alguns padrões de comportamento com algum caráter de unidade de princípios. Diríamos que dotados de certo grau de *universalidade* que os equivale entre si. A exemplo da rejeição recorrente e sistemática à centralização política e doutrinária. Portanto, o mesmo se distingue do sistema predominante por ser o seu oposto ou o o seu avesso (o modelo católico e espírita, por exemplo, são centralizados e burocratizados).

O “sistema” religioso afro-brasileiro desde sempre apresentou características “modernas”, se por este termo se entender a *transnacionalidade étnica* e a “*hibridação*” cultural.¹⁶⁹ E ainda que tal “sistema” seja descentralizado, funciona conforme regra geral de comportamento de evitação ao controle interno das casas de culto. A

¹⁶⁹ O termo *hibridação* está sendo utilizado aqui com o sentido que lhe foi conferido por Néstor Gacía Canclíne (2008): “[...] processos socioculturais nos quais estruturas e práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.”

manutenção desta regra é um modo de se assegurar a liberdade dos dirigentes na condução de seus espaços religiosos, garantindo assim, ainda que de modo inconsciente, a preservação de antigas estruturas de organização política africana. É este, justamente, o seu elemento característico. E, de diversos modos, o elemento mais renitente da marca de resistência dos subalternizados às imposições dos grupos dominantes. Neste sentido eles buscam maneiras de prosseguir com as suas próprias práticas, mas sem afrontá-lo diretamente. A recusa à centralização parece ser uma característica conservada da ocupação “tática” das “brechas” de controle e de dominação, por isto dela não se abre mão. E ainda que não se esteja consciente do seu profundo significado histórico-cultural, a mesma se “institucionalizou” ao se transformar em “estratégia” de resistência destes sujeitos.

Vimos também que a modernização religiosa foi um fenômeno nacional com múltiplos eixos de deslocamentos, cujo principal difusor foram os movimentos migratórios. Através deles sacerdotes e adeptos das religiões afro-brasileiras que se deslocavam de um canto a outro do país entravam em contato com novas formas de expressão religiosas, adotando-as. Isto fica bastante claro nos relatos sobre a história de vida de Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*, aqui apresentada.

O fato do povo de santo (principalmente os grupos formados por indivíduos das camadas sociais mais baixas) frequentemente não situar as distinções rituais e doutrinárias como elementos de oposição entre sistemas religiosos diversos já foi registrado em vários estudos etnográficos e sociológicos em diferentes momentos da história do Brasil. Basta lembrar alguns trabalhos, como os que foram realizados por Anaíza Vergolino e Silva (1976), no Pará; Beatriz Góis Dantas (1988) em Sergipe; Reginaldo Prandi (1991) e Wagner Gonçalves da Silva (1995), em São Paulo; Mundicarmo Ferretti (2001), Gustavo de Britto Freire Pacheco (2004) e Marilande Martins Abreu (2005), no Maranhão; só para ficarmos com alguns exemplos pontuais.

Portanto, não é uma casualidade que ao serem solicitados a explicar a formação do campo religioso e das suas transformações os adeptos das religiões afro-brasileiras em seus contextos específicos, evidentemente, deem respostas semelhantes a esta:

Dona Edite: “_Eu chamo Umbanda, porque eu acho que é a mesma coisa. Eu acho, porque... Não mexe com sangue. A Umbanda não mexe com sangue. Outros, já diz que o nagô mexe com sangue. Eu não mexo com sangue. E aí, eu vejo Umbanda, como ela não mexe, a mesma coisa. Só muda um pouco, assim, as doutrinas, é... Da Umbanda com nagô eu acho a mesma coisa.”¹⁷⁰

Outro modo de explicar essa relação de confluências e misturas foi oferecido pela sacerdotisa Wilma Inês de França/*Wilma de Oyá*, quando explicou as características históricas dos cultos afro-brasileiros de Rondônia e suas especificidades:

“Então, eu acho que cada um... Cada um foi procurando o seu modelo próprio com alguma coisa que aprendeu daqui; que foi noutro centro e gostou. Mas era tudo igual. Era... Cantava prá Averequete, prá Nanã Boroqué, prá... prá... As cantoria era tudo igual. [...] A diferença, que cada um procurou o seu jeito que melhor... que mais gostou. Que mais lhe deu prazer, que mais... Entendeu?

¹⁷⁰ Maria Edite do Nascimento. Porto Velho, 12 de março de 2011.

Assim como eu faço aqui em casa. Eu tenho meu estilo de trabalho. Eu sou de queto. O Hilton é de queto. A gente tem semelhanças, né, Mas não é obrigado a gente. [...].

E as pajelanças, essas coisas de caboclo, rezador e de benzedor sempre teve. Sempre teve. Caboclo de... de... que rezava. Preto Velho que vinha prá rezar, fazer as suas cachimbadas, as suas baforadas; é... Os pais de santo vinham rezavam nas crianças.

Todo mundo fazia tudo a mesma coisa. Pai Albertino fazia. A mãe Chica fazia. Todos faziam! Todo mundo recebia.”¹⁷¹

Por fim, é importante ressaltar que além do modo de difusão não planificada de formas de expressões religiosas, existiram formas racionalizadas de transmissão das novas variedades religiosas. Estas faziam parte de projetos ideológicos de grupos políticos organizados em cujas fileiras havia adeptos das religiões afro-brasileiras - não somente os de Umbanda como também os de Candomblé - que exerciam o sacerdócio e que também se deslocavam de suas regiões de origem para outras com a finalidade de difundir os seus *axés* (os seus modelos religiosos, as suas práticas e as suas ideias sobre os sistemas cosmogônicos, doutrinários, hierárquicos e burocráticos). Este foi o caso do sacerdote de São Luís do Maranhão, José Ribamar Lisboa de Castro/*Seu Ribamar*, o qual utilizou os modernos meios de comunicação de massa (televisão) para expandir a sua imagem e vender os seus serviços religiosos em Rondônia.

E se isto parece pouco, é bom lembrar que entre as décadas de 1970 e 1990 houve movimentos políticos de organização religiosa na Amazônia. Estes movimentos abrigaram a ambição por prestígio, poder e publicidade da parte de alguns sacerdotes que tinham nas novas religiões a pretensão de se tornarem líderes nacionalmente conhecidos e reconhecidos empunhando bandeiras de luta em defesa dos adeptos da cultura religiosa afro-brasileira e das culturas africanas no Brasil.

Evidentemente que tais movimentos não abrigaram apenas os oportunistas de plantão, pois congregaram um grande número de indivíduos que tinham a intenção sincera de construir uma unidade política e religiosa das tradições culturais africanas no Brasil com vistas ao fortalecimento das religiões afro-brasileiras e à proteção dos fiéis das ameaças e preconceitos dos quais eles eram vítimas (agressões físicas e violências verbais e simbólicas por parte de órgãos do Estado burocrático e de indivíduos avessos às suas práticas religiosas).

O resultado da junção desses diferentes interesses foi a efetivação de reuniões anuais de religiosos de Umbanda e Candomblé na região amazônica, com a finalidade de promover a unificações religiosas que redundassem na criação de um órgão centralizador e gestor das práticas e doutrinas dos diferentes modelos que constituíam o campo das religiões afro-brasileiras. Às grandes reuniões deu-se o nome de “*Encontros dos Orixás*”. Esses encontros funcionaram como estratégia de defesa do povo de santo contra a discriminação e preconceito religioso. Afora o fato de terem operado como canal de cooptação dos fiéis de antigas formas de expressão religiosas regionalmente

¹⁷¹ Wilma Inês de França Araújo/Wilma de Oyá. Porto Velho, 16 e 22 de março de 2011.

instituídas, que era posto em prática por agentes de novos modelos com pretensões a transformá-las para integrá-las nos projetos de construção de uma única religião, com caráter nacional (como veremos na parte da dissertação que trata sobre a institucionalização dos cultos afro-brasileiros em Rondônia). Esse fato também foi importante para compor alianças religiosas, estender as redes de *axés* de alguns sacerdotes “de fora” em terreiros de Rondônia, divulgar novas formas de expressão religiosas e dissolver antigas práticas dos grupos de culto locais, ou de acomodá-los no *corpus* dessas novas práticas.

Estes e outros episódios abriram as cortinas de um novo tempo na história das religiões afro-brasileiras de Rondônia. História com muitos desdobramentos e recheada de suspensões e de transformações. Estas extrapolam o período de existência dos terreiros investigados e os seus espaços de funcionamento. No processo houve muitos episódios drásticos e dramáticos, sucedidos de importantes transformações internas, cujas repercussões foram responsáveis por um magistral efeito dominó. Eles transbordaram do interior dos espaços de culto para a sociedade ampliada, resultando na inexorável mudança das identidades sociais e culturais de terreiros de Rondônia e de suas gentes, para novos sistemas religiosos.

A quarta parte desta tese é dedicada à exposição empírica desses processos e à sua análise.

PARTE III: Processos de unificação das religiões afro-brasileiras em Rondônia.



FIGURA 56 - Assentamentos a divindades e entidades do panteão religioso afro-brasileiro Tenda Espírita Pai Joaquim. Porto Velho, 24 de junho de 2011. Foto: Marta Valéria de Lima.

“A mesma e essencial fluidez os caracteriza, ao mesmo tempo que a imprecisão dos seus contornos. Imbricam-se, interpenetram-se, perdem-se por vezes um no outro. Uma rede ao mesmo tempo sutil e poderosa de liames de complementaridade não cessa de manter entre eles passagens, transições e interferências.”

Raoul Girardet. *Mitos e mitologia políticas*, 1987:15.

Esta parte do trabalho é formada pelos capítulos VII e VIII. Nela consta a história do movimento de federalização e unificação das religiões afro-brasileiras de Rondônia. Com base em pesquisas documental, bibliográfica e história oral, reconstitui-se a história dos movimentos de unificação das religiões afro-brasileiras desse território. Nesta parte do trabalho será recuperada a história de três federações de cultos, mas será dada ênfase à da *Federação Espírita e Umbandista de Rondônia* – FEUR, por causa da sua relevância social e histórica. Para tanto será analisada as suas estruturas de funcionamento e participação nos movimentos de unificação nacional da Umbanda. Os objetivos deste estudo são: discutir o papel que essa federação cumpriu na difusão de novas filosofias, doutrinas religiosas e práticas rituais; investigar a sua atuação no processo de produção de novos significados para as práticas e representações religiosas afro-brasileiras do Estado de Rondônia; descrever e se analisar os encontros anuais de Umbanda que foram promovidos e apoiados por ela na região amazônica.

A análise dos temas abordados parte da premissa de que as ações da FEUR integram-se a um projeto político e social nacional, que uniu os interesses dos religiosos afro-brasileiros (de Umbanda, principalmente) aos processos de expansão do capitalismo nacional e sua ideologia (projeto de integração nacional) por meio do programa de unificação das religiões afro-brasileiras liderado pela União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo - UTEUCESP. Pretende-se demonstrar que a partir deste movimento político de unificação religiosa foi desencadeado o gerenciamento das práticas ritualísticas das comunidades e grupos de cultos afro-brasileiros locais, e de alteração das suas identidades. Considera-se que isso reforçou o enfraquecimento das identidades religiosas que localmente já eram *tradicionais* (Tambor de Mina e Pajelança afro-indígena).

Ao relato e análises históricas são incorporados alguns elementos biográficos dos principais líderes dos movimentos de unificação dos *povos de terreiro* do Estado de Rondônia.

As questões norteadoras desta parte da tese são as seguintes: Qual é a história do movimento de integração das religiões afro-brasileiras de Rondônia? Qual foi o alcance social, político e cultural do mesmo na sua sociedade? O que motivou a organização de novas instituições federativas após a desativação da FEUR? Qual a relação das mesmas com a política partidária?

CAPÍTULO VII: FEDERAÇÕES DE CULTOS E DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE RONDÔNIA

Historicamente os cultos afro-brasileiros foram alvo de perseguições e preconceitos e foram socialmente marginalizados. Os estudiosos das religiões afro-brasileiras, em particular os da Umbanda, são unânimes em afirmar que as federações são instituições religiosas que surgiram com a finalidade de obter o reconhecimento legal das religiões afro-brasileiras e de alcançar a sua legitimidade social.

Assim como em outros estados brasileiros, Rondônia também teve federações de cultos afro-brasileiros. Os relatos orais apontam que a primeira federação fundada nesse Estado cumpriu importante papel social no desenvolvimento do seu campo religioso. Mas não existe nenhuma pesquisa científica que tenha se dedicado a estudá-la em profundidade, embora em seus trabalhos de investigação os pesquisadores Marco Antônio Domingos Teixeira (1994) e Marta Valéria de Lima (2001) tenham mencionado a importância da *Federação Espírita e Umbandista de Rondônia - FEUR* na formação do campo religioso afro-brasileiro local.

Em relação a outras unidades políticas da nação, o estudo sobre as federações de cultos afro-brasileiros de Rondônia estão um tanto quanto defasados no tempo. Entretanto, o seu relato histórico é relevante, porque este é um assunto que sofreu solução de continuidade na memória dos grupos religiosos afro-brasileiros e na memória social sobre as suas conquistas e benefícios. Observamos isto na ocasião da criação de instituição similar em 2011, a *Federação de Candomblé, Umbanda e Espiritismo de Rondônia - FECAUBER*. Naquele contexto líderes religiosos que defenderam o projeto de sua criação evocaram a memória sobre a atuação da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia (FEUR) ao buscar argumentos e apoio que fornecesse sustentação ao novo projeto de unificação dos terreiros em uma federação de cultos afro-brasileiros.

Segundo Peter Berger (1985a), uma instituição, qualquer instituição, acontece em uma rede de relacionamento. E como tal ela implica controle e historicidade, porque as ações recíprocas são construídas e compartilhadas no curso da história, não sendo possível compreendê-las fora do processo histórico em que foram produzidas. Na obra *A construção social da realidade* ele explicou que o “[...] mundo institucional exige legitimação, isto é, modos pelos quais pode ser “*explicado*” e “*justificado*” (Berger, 1998:88). Ele também esclareceu que a institucionalização de um segmento da atividade humana significa dizer que a mesma foi submetida ao controle social, pois as instituições controlam a conduta humana estabelecendo padrões que se incorporam na experiência dos indivíduos por meio dos papéis sociais, o que exige alguma forma de processo “*educacional*” para que os indivíduos que deverão representá-los tomem

sistematicamente consciência dos mesmos. Em suas análises sobre este tema ele afirmou que as instituições têm como uma característica que lhes é inerente o caráter controlador. Sendo os terreiros instituições autônomas e os seus dirigentes reconhecidamente avessos à limitação da sua autoridade no interior do seus espaços de cultos e campo de atuação, o que os teria feito aceitar o “controle” institucional das federações? Essa é outra questão que o tema suscita e que discutiremos neste capítulo.

No passado a federação era uma instância burocrática que garantia “*simbolicamente*” o funcionamento dos terreiros dando-lhes o direito de existir por meio dos “diplomas” de filiação e “*assistência jurídica*”, conforme explicou Patrícia Birman, no artigo *Registrado em Cartório, com firma reconhecida* (1985a), pois até 1988 eles não desfrutavam de reconhecimento oficial. Na época, ela as definiu como canal de mediação com o Estado, e como instituições que também exerciam funções que competiam a este. Funções que segundo ela eram de assistência social e que em si mesmas não tinham pertinência religiosa, tais como: atendimento à saúde, serviços de educação e doações de alimentos a carentes.

No atual estado das investigações sobre as religiões afro-brasileiras em Rondônia, subsistem muitas perguntas sobre este tema que não foram respondidas pelos estudiosos: Quem participou da criação da FEUR? Quais foram os espaços de culto que se filiaram a ela? Os motivos que levaram à sua fundação são os mesmos que os de suas congêneres de outras regiões brasileiras, ou não? Como ela foi estruturada? Qual foi o seu desenvolvimento e influência no campo religioso afro-brasileiro de Rondônia e na sua sociedade?

Mediante as considerações acima, julgamos que seria relevante analisar a história da primeira federação de cultos afro-brasileiros de Rondônia (Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR) procurando explicar como foi o seu processo de institucionalização e de legitimação, bem como buscando apreender e discutir a sua função social no âmbito da formação das novas identidades culturais de Rondônia. Outro objetivo é reconstituir a história das suas estruturas de funcionamento e explicar como foi que ocorreu a transmissão do seu significado social como uma solução aos problemas da comunidade de cultos afro-brasileiros. Consideramos que isto nos ajudará a entender a sua função social e simbólica no passado e a força de sua representação social no presente. Estes são os problemas e objetivos deste capítulo. O material empírico para a realização da pesquisa sobre este tema foi coletado, basicamente, nas fontes impressas. Mas também se recorreu à pesquisa bibliográfica e à história oral para obter informações.

Neste capítulo iremos estudar o processo de instauração e de funcionamento das federações de cultos afro-brasileiros no Estado de Rondônia, dando destaque para a FEUR, por ser historicamente a mais relevante. O objetivo é reconstituir a sua história e analisar o papel que ela cumpriu na definição e redefinição das identidades religiosas deste lugar. Dentre as questões a serem respondidas estão: Porque esta instituição foi fundada? Que interesses e grupos ela representava? Qual foi a sua atuação social e que importância ela teve na formação do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia? Após

esclarecer tais questões, e na sequência à exposição sobre a FEUR, será apresentada as experiências federativas que a sucedeu e que a tomaram por modelo.

Vejamos o que se escreveu sobre as federações para aclarar as suas práticas e significados sociais, bem como as reflexões teóricas produzidas a respeito delas.

UNIDADE I - INSTITUCIONALIZAÇÃO BUROCRÁTICA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

O que se disse e o que se escreveu sobre a institucionalização das religiões afro-brasileiras? Como este movimento foi desencadeado? E em quais condições? É o que predemos discutir a seguir.

1.- AS FEDERAÇÕES NA LITERATURA CIENTÍFICA BRASILEIRA: APANHADO GERAL

O levantamento bibliográfico que realizamos evidenciou que o estudo das federações de cultos afro-brasileiros despertou pouco interesse entre os pesquisadores brasileiros. De modo que há poucas investigações que as têm por objeto de pesquisa. Patrícia Birman considera que esta situação aconteceu porque elas “aparentemente” teriam fracassado como instituições centralizadora e também porque

[...] sem sombra de dúvidas, o espaço em que efetivamente se produz e se reproduz a vida religiosa está localizado nos terreiros. Estas outras instâncias, por alguns trabalhos justamente classificadas de “burocráticas”, se apresentam como apêndices precários e pouco relevantes do ponto de vista de uma análise do sistema de crenças religioso (Birman, 1985: 80-81).

Diversos estudiosos das religiões afro-brasileiras viram as federações apenas como instituições fornecedoras de diplomas de filiação, motivo pelo qual elas não despertaram maior interesse de pesquisa para eles. No que se refere à Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR consideramos que o seu campo de atuação religioso foi muito mais amplo e que os efeitos de suas ações na construção das identidades culturais se revelaram duradouras e pregnantes. Para entender a discussão em torno das instituições federativas vejamos a seguir o que escreveram os estudiosos da Umbanda sobre as suas características, tendências e o seu campo de atuação social.

1.1.- Apreciações sobre as federações por teóricos da Umbanda

Renato Ortiz, na obra *A morte Branca do feiticeiro negro* (1978) apresentou as federações como órgãos de legitimação do *código burocrático* racionalmente estabelecido e decorrente da necessidade de se instituir uma centralização dos poderes com vistas ao processo de sistematização do produto umbandista. As questões que ele pretendeu responder foram sobre: relação entre a cúpula, geralmente oriunda das classes médias, e a massa umbandista, para entender como se efetuava a transferência de poder da seita à federação.

Na sua avaliação, a ênfase normalizadora era uma aspiração dos frequentadores de terreiros mais “*ocidentalizados*.” Para ele, “A finalidade desses órgãos é de

centralizar e monopolizar o poder, transformando-se ao mesmo tempo nos únicos representantes legítimos, e até mesmo legais, da religião”.¹⁷²

Renato Ortiz fez referência à multiplicidade de instituições federativas de caráter regional, estadual, municipal e nacional. Mas ressaltou que apesar disso, a tendência delas era para a centralização do poder de decisão para melhor difundir a fé religiosa.

De acordo com as análises dele, na religião umbandista se desenvolvia uma forma de *dominação racional* que encontrava nas federações a sua forma mais elaborada. Este processo de racionalização gerava insatisfações e conflitos com os sacerdotes, cujo *poder de tipo carismático* provém da comunhão com o sagrado, que é o que o legitima.¹⁷³

Ele entendia que a codificação das crenças e dos ritos, a normalização do produto religioso, a centralização e a burocratização do culto eram elementos vinculados às operações de uma estratégia religiosa que enfrentava uma situação de mercado pluralista. Ele considerou a Umbanda como uma *religião “moderna”* que conservou e transformou os elementos culturais afro-brasileiros para se adaptar à *“modernização”* da sociedade brasileira. Mas ele também a percebeu como uma *religião de conservação do statu quo*. Neste sentido, as federações umbandistas eram instituições burocráticas que serviam a este propósito.

Em 1985 o Instituto de Estudos da Religião – ISER publicou uma coletânea de textos intitulada *Umbanda e Política* (1985), que teve por tema as federações umbandistas no Brasil e o papel delas na vida pública do país. Na coletânea foram reunidos resultados de pesquisas realizados por cinco pesquisadores que se especializaram no estudo da Umbanda e da sua associação institucional com a política: Diana Brown, Maria Helena Villas Boas Concone, Lísias Nogueira Negrão, Patrícia Birman e Zelia Seiblitiz. Esta é uma das poucas publicações em formato de livro sobre o assunto e se tornou obra de referência obrigatória para os estudiosos da Umbanda e das suas instituições burocráticas pela qualidade das informações contidas e das análises.

Diana Brown (1985) foi a primeira cientista social a realizar pesquisa acadêmica dedicada ao estudo das federações de Umbanda. Na sua tese de doutorado, defendida em 1974 na Universidade de Colombia (EUA), com o título *Umbanda and class relations in Brazil* (nunca publicada em português), ela elegeu a Umbanda como objeto de pesquisa, dedicando-se a estudar a sua fundação e expansão no Rio de Janeiro. O capítulo da tese *Uma história da Umbanda no Rio* foi traduzido por Sérgio Lamarão e editado pelo ISER na publicação mencionada acima. Nesse capítulo, além de discorrer sobre as origens da Umbanda no Rio de Janeiro, a autora examinou as atividades e ideologia dos primeiros líderes umbandistas. De acordo com ela, as federações tiveram papel importante na percepção da Umbanda como *“grupo de interesse político.”*

Maria Helena Vilas Boas Concone e Lísias Nogueira Negrão (1985), no artigo *Umbanda: da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982*, estudaram a formação e composição do campo religioso afro-paulista e o envolvimento político partidário da Umbanda nas eleições de

¹⁷² Ortiz, 1978:170.

¹⁷³ idem, p. 175.

1982. Ao recuperar a memória sobre este tema eles reconstituíram a história das federações de Umbanda paulistas e o seu envolvimento com a política eleitoral, avaliando o desempenho burocrático e social das mesmas, assim como indicando conflitos e impasses envolvendo os líderes afiliados. Uma questão abordada por eles é a fragmentação do campo umbandista, onde destacam que a falta de unidade religiosa e de consensos ideológicos produziu a multiplicação de federações e de confederações de cultos que disputavam entre si prestígio e poder e lutavam pelo monopólio da representação da Umbanda e de sua mediação na sociedade.

Estes pesquisadores afirmaram que existiria uma *Umbanda formal*, institucionalizada, e uma *Umbanda “real”* e espontânea, vivida nos terreiros. Eles observaram que os umbandistas que eram favoráveis às concepções e práticas federativas faziam parte, em sua maioria, dos setores da classe média, o qual também era o setor que mobilizava o movimento federativo. Para eles, isto levou ao *alinhamento* do movimento federativo à *ideologia dominante* (Concone e Negrão, 1985:74). Eles também apontam para o traço “conservador” das federações umbandistas quando explicam que nos discursos dos seus dirigentes se observa a noção de “[...] apoio à lei e, por conseguinte ao governo constituído, aos quadros do poder [...]” (idem, p. 77). Deste modo, eles avaliaram que as federações de Umbanda não eram instituições apolíticas e nem apartidárias. Ao contrário, elas se posicionavam a favor das autoridades constituídas.

Para eles, esta política de acomodação foi uma estratégia dos líderes de federação para preservar e ampliar a legitimidade religiosa, tendo um caráter pragmático. Deste modo, eles consideraram que o *legalismo* e o *clientelismo* faziam parte do jogo de relações sociais que a *busca de legitimação* da Umbanda demandava.

Lísias Nogueira Negrão escreveu outro importante trabalho sobre o campo religioso afro-brasileiro paulista intitulado *Entre a cruz e a encruzilhada* (1994). Nesse estudo ele narrou a história da fundação das federações umbandistas de São Paulo, situadas cronologicamente na década de 1950. Ele enfatizou que o fenômeno de organização dessas instituições manteve notórias e evidentes ligações com o movimento umbandista do Rio de Janeiro.

Esse pesquisador associou a fundação das primeiras federações de São Paulo à forte oposição da Igreja Católica paulista à Umbanda, afirmando que a Campanha da CNBB contra ela, a partir de 1953 coincidiu com o seu crescimento, que havia se tornado majoritário no campo religioso mediúnico. Diante deste fato, a imprensa conservadora se uniu à Igreja no combate contra a Umbanda. Segundo ele, da mesma forma que aconteceu no Rio de Janeiro, as federações paulistas foram criadas para resistir aos atos de violência das quais elas eram alvo. Também do mesmo modo que ali, o movimento federativo paulista cresceu na década de 1960, graças às alianças com representantes do Novo Regime de governo. Este crescimento também é imputado ao arrefecimento das perseguições católicas por causa da nova política do Vaticano de estímulo ao ecumenismo.

Nesse trabalho ele contestou a avaliação de Renato Ortiz de que o catolicismo influenciou o imaginário moralizador da Umbanda, indicando que este provém do

kardecismo. Ele também contestou as teses relativas ao discurso racionalizador dessa religião. Para ele, o discurso cultivado e pseudocientífico dos autores umbandistas como fonte de legitimação provém da tradição filosófica e científica kardecista. Na sua perspectiva, a influência racionalizadora só incide diretamente nas federações e poucos terreiros são atingidos por ela, exceto quando os seus dirigentes tiveram passagens anterior pelas “*mesas brancas*” Nos demais, é a vivência que fornece os componentes míticos e rituais.

Para Lísias Nogueira Negrão, o movimento federativo comportava uma ambiguidade em termos doutrinários – e que transpareceram nas resoluções do *I Congresso Paulista de Umbanda*. De um lado eles aceitaram as raízes africanas da Umbanda e de outro reafirmaram os seus componentes ocidentais, via cristianismo e kardecismo. Situação que, segundo ele, já tinha sido constada por Roger Bastide com relação ao *I Congresso Brasileiro de Umbanda* (1941). A este respeito ele constatou que “[...] a preocupação dos líderes federativos era fugir aos estigmas da macumba e baixo espiritismo e em afirmar a pureza moral da Umbanda em seus propósitos de promoção do bem.” E para isso, segundo ele, os seus líderes revelaram preocupação em se livrar das “*impurezas*” e do “*primitivismo*” que eram associados às macumbas.

Em sua opinião, naquele novo contexto histórico esta posição não se justificava mais, já que a Umbanda “[...] gozava de legitimidade suficiente para afirmar, ao menos em termos retóricos, sua raiz negra.” (Negrão, 1994:147). Neste aspecto ele explicou:

O projeto de institucionalização da Umbanda, elaborado pelos líderes do movimento federativo, foi colorido pela ideologia da miscigenação racial como um dos sustentáculos da brasilidade. Assumiu-se a Umbanda como “sincretismo nacional afro-aborígene”, conforme afirmam os estatutos do Souesp.¹⁷⁴

Na sua análise houve um processo de “*depuração*” da Umbanda, o qual consistiu “[...] na tentativa de fugir dos aspectos tidos como primitivos na Macumba e identificados com a feitiçaria ou magia negra [...]. Nesse processo as concepções espírita-kardecista foram fundamentais [...]” (Negrão, 1994:149).

Patrícia Birman (1985b), no artigo *Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda*, essa pesquisadora ressaltou que o objetivo de centralização dos grupos de culto em instituições federativas não apresentou os resultados esperados. Não se obteve: nem unificação dos grupos de cultos, nem uniformização dos códigos doutrinários e nem dos ritos. Mas, apesar disso, ela julgou o estudo das federações importante porque elas revelavam questões importantes sobre as formas e os mecanismos de institucionalização e a relação dessas com a sociedade. Assim, ela se propôs a analisar as relações institucionais da Umbanda para captar os problemas desta religião com a política em momentos de eleições. As suas pesquisas foram desenvolvidas no Estado do Rio de Janeiro, onde ela procurou identificar os principais problemas que configuram o campo das federações em sua dinâmica social. Neste sentido, ela analisou a questão da *legalidade* e da *legitimidade* do campo religioso afro-brasileiro. Para tanto discorreu sobre as relações

¹⁷⁴ SOUCESP – Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo.

da Umbanda com o Estado e os seus mecanismos de repressão e controle, pois segundo ela:

Todas as federações que surgiram, desde a primeira em 1939, tiveram como eixo básico das suas preocupações o problema da discriminação social articulado com a repressão às casas de culto. Como era de se esperar, tentaram de modo variado resolver o dilema que a sociedade lhes apresentou: como obter reconhecimento social e junto com ele alcançar tudo aquilo e todos os direitos que aqueles que possuem reconhecimento social têm? (Birman, 1985:82)

Dentre os mecanismos de controle e repressão da Umbanda ela mencionou o *discurso medicalizador*, no qual a definição de legalidade no plano jurídico passava pela noção da normalidade psiquiatricamente estabelecida. Lembrou que tais noções impregnaram as categorias de análise no estudo dos cultos afro-brasileiros, oferecendo essas categorias de análise e juízo de valor a critérios normativos que mediavam a relação dos terreiros com a sociedade e o Estado. Ressaltou que em base a tais princípios, a noção de “pureza” penetrou os estudos sobre as religiões afro-brasileiras. O segundo discurso condenava as religiões que praticavam sincretismo porque esta prática “dissolvia” a pureza das culturas negras e a empobreciam, inclusive moralmente.

Assim, as primeiras federações de cultos afro-brasileiros tiveram como horizonte o esforço de *branquear a Umbanda*, buscando “limpá-la” dos seus elementos “degenerativos” estabelecendo algumas “normas” que tentava conter os comportamentos impondo: preces, silêncio, e limitando as incorporações à recepção de espíritos considerados “aceitáveis” (entenda-se a eliminação da incorporação com exus, do sacrifício sangrento durante os ritos e a extirpação dos tambores e do uso de bebidas alcoólicas durante os ritos, entre muitos outros). Foi durante este processo que surgiram os *exus batizados*, por exemplo.

Outro trabalho onde Patrícia Birman analisou a formação da Umbanda e o papel das federações se intitula *O que é Umbanda* (1985). Nele ela discorreu sobre a fundação da Umbanda, suas características, simbolismo, e as formas de organização do culto, com destaque para o seu panteão. Ela também forneceu informações sobre a estrutura hierárquica das federações ressaltando os conflitos e tensões decorrentes da busca por hegemonia e controle, e a dificuldade de se estabelecer um projeto federativo unificado.

Zélia Seiblit (1985), no artigo intitulado *Gira Profana* investigou as representações construídas sobre a Umbanda e “[...] adotadas pelos seus adeptos e pelos seus acusadores”. O seu objetivo era examinar a identidade religiosa da Umbanda e explicar porque a mesma sobreviveu como religião “marginalizada”. Ao fazer tal estudo ela se propôs a responder à seguinte problemática: Quais são as relações que levam a Umbanda a ser vista com descrédito e como religião de desordem pela sociedade? A sua hipótese foi que os traços que diferenciava a Umbanda e que comprovavam na prática a sua inferioridade se expressavam nas relações internas e nos domínios com os quais ela se articulava. Assim, ela estudou as relações estabelecidas

entre os terreiros e as federações, fazendo uma homologia entre as *giras*¹⁷⁵ de Umbanda e as reuniões das federações, traçando um paralelo entre ambas para indicar o prestígio dos sacerdotes e das federações: realização de reuniões em lugares especiais, presença de autoridades nas mesas de eventos, e outros.

Esta autora elencou várias conquistas da Umbanda como parte do seu processo organizativo: multiplicação dos terreiros, comércio de produtos especializados, aumento das publicações por intelectuais umbandistas, apresentações públicas durante as festividades, interesse dos pesquisadores em compreendê-la como mais um componente da cultura brasileira.

Zélia Seibnitz afirmou que as representações sobre a Umbanda foram construídas num contexto católico, mesmo quando a religião católica já tinha perdido o estatuto de *religião oficial*. Neste sentido, ressaltou que as relações dos homens e deuses e entre deuses e deuses dentro do sistema cosmogônico da Umbanda contraria a noção de sagrado e profano construída pelo catolicismo, pois num certo sentido a Umbanda nivela os deuses aos homens (Seibnitz, 1985:126). Para desenvolver essa hipótese ela estudou dois níveis constitutivos das relações da Umbanda: a ideologia e a prática (as *giras*).

Conforme a pesquisadora, no nível da ideologia a doutrina umbandista possui uma coleção de divindades que embora sejam dotadas de qualidades sobrenaturais são também portadoras das fraquezas humanas. E no nível da organização dos interagentes e da natureza de suas relações ela destacou que na Umbanda todas as relações são individualizadas (pais de santo/entidades e fiéis/pais de santo) e personalizadas.

Na sua avaliação isto tornava o espaço umbandista um lugar muito ameaçador para quem dele não participava, pois como a visão processualista predomina nas relações fiel/pai de santo/entidades, as posições destes elementos estão sempre abertas a mudanças significativas.

Já no nível das práticas religiosas,

[...] a Umbanda possui traços muito particulares de formação dos agentes e dos rituais que realiza e como os ritos católicos serviram como parâmetro comparativo, o *não simpatizante* quase não percebe a sua rica dimensão estética e a sua eficácia. O mesmo lhes aparece como *exótico*.

Percepção que se aguça pelo fato de que o recolhimento interior acontece num ambiente de movimento (danças, música), alegre e festivo, dominado por um altar que é composto de imagens variadas, e no qual os deuses se misturam com os homens e com eles conversam (Seibnitz, 1985:127). E, para finalizar o estranhamento, as divindades são agraciadas com “*despachos*”¹⁷⁶ que inspiram medo e aversão naqueles que não compartilham e que não conhecem o sistema religioso da Umbanda. Assim, esta religião aparece como *desordeira*, pois apresenta relações e práticas diferentes daquelas

¹⁷⁵ Conforme o Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: “(Umbanda e terreiros bantos) Roda ritual, com cânticos e danças, para cultuar os santos e as entidades espirituais, formada pelos filhos de santo (médiums). O mesmo que canjira e enrija. Corrente espiritual formada por estes rituais. Por extensão, sessão religiosa desses cultos, onde se forma essa corrente” (Cacciattore, 1988:131).

¹⁷⁶ Oferenda feita para os exus (Maggie, 2001:143).

construídas pelas religiões monoteístas, que são estruturadas *de cima para baixo* (idem, p.129)

Quanto à atuação das federações, Zélia Seiblitiz avaliou que a especificidade das relações internas à Umbanda justificava a diversidade dos tipos de federações encontradas no campo da investigação. E como a Umbanda é uma religião aberta à diversidade, parecia-lhe natural o contínuo reinício dos projetos de unificação, embora para os antiumbandistas isto fosse mais um sinal do seu *desregramento*.

Outro ponto que ela ressaltou foi que as federações não eram instituições religiosas. E nem resultavam da religiosidade dos seus agentes, mesmo quando foram criadas e dirigidas por pessoas conversas à *Umbada*. E ela ressaltou ainda, que *o potencial assistencialista* era a sua maior fonte de atração e que as federações exerciam a função de canal de comunicação ente a Umbanda e a Sociedade, canais por onde entravam os recursos conseguidos por seus dirigentes e que estabeleciam o principal mecanismo interno de hierarquização da religião (Seiblitiz, 1985:132).

Longe de ver as federações como entidades que fracassaram em seus projetos unificador, Zélia Seiblitiz (1985:153-154) as compreendeu como instituições que expressavam a especialidade da Umbanda como religião de negociação, em permanente processo de mudança e que incorporava a flexibilidade de rearranjos como algo que era constitutivo de sua organização. Assim, ela concluiu o seu trabalho apresentando uma visão positiva das federações, que para ela eram instituições que absorviam as características da Umbanda e preservam a sua particularidade.

1.1.1.- Estudos sobre as Federações de cultos afro-brasileiros na Região Amazônica Pará

Seth Leacock e Ruth Leacock (1972) foram pioneiros no estudo das religiões afro-brasileiras na Amazônia (antes se estudava o negro e a sua cultura) e também os primeiros estudiosos a registrar a presença de uma federação de culto no Estado do Pará. Em seu trabalho *Spirits of the deep. A study of an afro-brasilian Cult* eles mencionaram quando e quem as criou e explicaram que a mesma se constituía “[...] mais como uma sociedade de ajuda mútua do que como um corpo eclesiástico”. De acordo com eles, a Federação de Cultos Afro-Brasileiros do Pará exercia a função de prestar serviços legais aos seus associados. Em 1965 ela já havia associado mais de 150 grupos de culto e “[...] fornecido certificados de funcionamento para os mesmos” (Leacock e Leacock, 1972:245). Segundo eles, o objetivo da federação era reduzir os conflitos entre os membros dos batuques, pois estes viviam se acusando mutuamente de erros nas práticas rituais e de falta de conhecimentos.

Anaiza Vergolino e Silva (1976) foi a primeira cientista social a eleger como objeto de estudo uma federação de cultos afro-brasileiros. A sua dissertação de mestrado *Tambor das Flores. Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*, defendido na Universidade de Campinas em 1976 é um primoroso trabalho sobre relações sociais e conflito no campo religioso afro-brasileiro. Ao realizar esta pesquisa ela queria entender como é que essa instituição funcionava, já que a sua gestão era do tipo burocrático e não carismático e o líder não era um sacerdote, mas um burocrata que mesmo sendo acusado de ser “ditador” sempre

se reelegia ao cargo de Secretário-Presidente. O objetivo do estudo era explicar a continuidade da federação analisando as situações de competição e conflito em suas relações sociais. Para detectar normas de comportamento ela elegeu como campo de observação o *Tambor das Flores*.¹⁷⁷

No estudo Anaíza Vergolino e Silva demonstrou que a *Festa das Flores* criava uma importante rede de relações, pois a organização dela envolvia associados e não associados à federação e pessoas que não pertencem ao campo religioso afro-brasileiro. Com isto ela demonstrou a relevância dessa festa como ritual de socialização e de legitimação dos cultos afro-brasileiros, pois como a festa não era oficializada, para que fosse realizada dependia de uma rede de relações sociais tecida pelo presidente da federação e do prestígio que ele desfrutava.

Ao comparar os estatutos da federação com as práticas dos dirigentes na execução dele, ela mencionou que embora nos estatutos constassem apenas quatro modalidades de cultos que poderiam ser filiados à entidade, nos fichários havia registros de muitos mais, pois cada sacerdote “[...] registra e define o culto que pratica de acordo com o seu livre arbítrio” (1976:96).

Segundo Anaíza Vergolino e Silva, entre os conselheiros da federação havia duas maneiras de classificar os cultos dos terreiros e searas. Uma que se assemelhava às registradas para os cultos do Rio, São Paulo e Bahia e acessível através da literatura umbandista. E outra que era praticada por cada chefe de culto e peculiar a sua casa.

Ela também disse que entre os conselheiros não havia acordo quanto aos conceitos para definir os espaços de culto: *tambor*, *batuque*, *toque*, *festejo*, *bater* eram termos usados como sinônimos, entre muitos outros de uso corrente. Assim, entre os próprios membros dos conselhos da federação,

[...] existia um descompasso entre o que era definido como legal pelos Estatutos, e o que era praticado pelos sócios da federação. [...] Todavia, apesar dessas discrepâncias, o conjunto funcionava de tal forma que não havia disputas [...]. [...] Cada umbandista era reconhecido como sendo um “especialista” num aspecto particular do culto.

Ela afirmou que além da linguagem oficial da federação, existia “uma linguagem oficiosa”, a qual negava os estatutos e sua rígida hierarquia, mostrando que os associados fugiam às determinações dos Estatutos, inclusive entre os próprios membros da diretoria, que extrapolaram e acumulavam funções (Vergolino, 1976:104).

Em sua análise, Anaíza Vergolino e Silva avaliou que a linguagem simultânea dos dois códigos (oficial/oficioso) pela cúpula da federação era o que assegurava a sua manutenção, apesar dos conflitos e desacordos entre eles. De acordo com ela, a estratégia do dirigente da Federação de Umbanda do Pará para manter-se no poder e assegurar a continuidade da federação era *mediar* os dois códigos de comunicação. O *código do santo* e o *código burocrático*. O código do santo era fornecido pela

¹⁷⁷ Tambor das Flores é uma festa de caráter público para homenagear os “encantados”. Na ocasião da pesquisa ela era realizada anualmente pela federação, tendo duração de dois a três dias.

linguagem dos pais e filhos de santo e o código burocrático pela linguagem do presidente da federação.

Ela avaliou a Federação de Cultos Afro-Brasileiros do Pará como uma instituição “fraca”, mas na qual a “ordem burocrática”¹⁷⁸ predominava sobre a “ordem no santo”.¹⁷⁹ Ela percebeu a Festa das Flores como um ritual de acomodação de conflitos entre a ordem burocrática e a ordem no santo.

Outro dado interessante da análise tecida por Anaíza Vergolino e Silva surgiu ao explicar que o líder da federação do Pará não havia cumprido com preceitos de iniciação dentro do sistema religioso afro-brasileiro. Portanto, ele não era “feito no santo”, mas apenas “um estudioso da religião”. Segundo ela, esta posição o colocava na condição de “[...] ser pessoa “de fora”, em relação à competição existente entre os pais de santo, mas ao que ele fosse um estranho à federação. Essa posição o livrava da acusação de aliança com qualquer “pai de santo [...]”. Ao mesmo tempo, o seu estigma de macumbeiro o punha na mesma experiência de socialização dos adeptos. Como o presidente da federação era profundo conhecedor do *código do santo*, mas não era *pai de santo*, não participava das guerras religiosas entre os sacerdotes. E assim, ele mantinha uma certa coesão no campo das relações sociais (Vergolino, 1976:200-201).

Na perspectiva teórica de Anaíza Vergolino e Silva, a federação e o ritual das flores “[...] reproduzem em nível macro todas as relações existentes nos terreiros e a sociedade envolvente.” Ao analisar as redes sociais da federação, ela concluiu que

[...] nenhum terreiro é uma unidade e/ou segregada em termos de classe, cor ou ocupação. Cada terreiro tece uma trama de relações sociais que cruza separações e se ramifica através das fronteiras geográficas da cidade, do Estado e até mesmo do país. (Vergolino, 1976:202)

Quanto à adesão de indivíduos da classe média aos “*batuques*” ela as atribuiu às ameaças em termos de “*ataques místicos*” que os pais de santo fazem para atrair “*clientes*”. E estes, sentindo-se ameaçados recorriam aos “*especialistas*” para controlar as “*forças do mal*.” Assim “*os de fora*” dos terreiros contribuíam para sustentar “*os de dentro*.” Haveria, portanto, elos recíprocos entre eles (Vergolino, 1976:206-207).

Pasquale di Paolo (1978) foi outro cientista social que estudou uma federação de cultos afro-brasileiros. Na pesquisa *Umbanda e integração social: uma investigação sociológica na Amazônia*, ele elegeu como objeto de estudo a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará – FEUCABEP (a mesma que foi investigada por Anaíza Vergolino e Silva), que não era a única da região, mas a que obteve maior adesão popular, segundo ele. Em sua investigação ele analisou sua organização e estrutura de funcionamento com vistas à compreensão do fenômeno de integração social na Amazônia. Para isso ele estudou o crescimento da Umbanda no Pará e a sua aceitação social.

¹⁷⁸ Ordem burocrática – ênfase e controle num/pelo “estatuto”. Isto é, regras racionalmente organizadas. (Vergolino, 1976:147).

¹⁷⁹ Ordem no Santo – ênfase e controle num/pelo aspecto mágico (Vergolino, 1976:147).

Pasquale di Paolo Buscou entender e explicar o que era a Umbanda no Pará e as causas do seu crescimento local, pois queria compreender este fenômeno. Para esse pesquisador “A Umbanda se apresentava como a tentativa de superamento das ideologias étnicas escondidas atrás dos nomes das federações de culto ou dos títulos de livros.” (Paolo: 1979:161).

Yoshiaki Furuya (1994), ao teorizar sobre a história da Umbanda na Amazônia, não chegou a efetuar pesquisa sobre as federações de cultos afro-brasileiros, mas na pesquisa *Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil* ele ressaltou a importância das mesmas no processo de difusão da Umbanda na região. Ele afirmou que as mesmas tiveram participação direta no movimento de umbandização dos cultos afro-brasileiros da região amazônica através da divulgação de ideias e produtos oriundos do sul do Brasil.

Amazonas

Chester Gabriel (1980) dedicou algumas páginas da sua tese, *Communications of the Spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*, para tratar sobre a história da Umbanda. Na oportunidade fez menção à história da origem das federações no Brasil e aos projetos de unificação das mesmas como via para a unificação doutrinária e ritualística.

Rondônia

Os primeiros registros científicos sobre a história da primeira federação de cultos afro-brasileiros de Rondônia, como já mencionamos, encontram-se nos trabalhos de pesquisa de Marta Valéria de Lima e Marco Antônio Domingues Teixeira, outros trabalhos de investigação acadêmica que fazem menção a essa história apenas reproduzem o que ambos escreveram, como é o caso do artigo intitulado *Formação dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho/RO*, de Luciano Lima Leal (2011).

Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:47-75) dedicou um item do artigo *A macumba em Porto Velho* à Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR. Nele esse autor arrazoou sobre a preocupação dos líderes de Umbanda do Brasil para criar mecanismos de defesa dos adeptos contra a repressão do Estado, visando dar unidade à religião.

Ao discorrer sobre a Federação Espírita e Umbandista de Rondônia ele apresentou uma breve biografia do responsável pela fundação da entidade (apresentado como Carlos Melhoral) e das dificuldades que ele enfrentou na execução deste projeto. Discorreu sobre as atividades sociais e religiosas da entidade, mencionando os seus serviços, com destaque para a regularização dos terreiros junto aos órgãos oficiais. Citou o calendário de eventos da entidade, dando ênfase para a *Festa dos Orixás*. Ressaltou também a dificuldade de se alcançar consensos e se chegar à unidade religiosa pretendida, pois havia resistência por parte dos sacerdotes à intervenção em seus terreiros e à perda das suas autonomias. Relacionou aquilo que considerou as conquistas alcançadas: obteve maior legitimidade social e alicerçou as bases doutrinárias e ritualísticas, ampliação das casas de Umbanda, comunicação com a Igreja e o Estado. E os fracassos: falta de compromisso dos membros, levando à sua desativação.

Marta Valéria de Lima (2001) consagrou um item do Volume I da sua dissertação *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho – Rondônia. Mudanças e Transformações das práticas rituais* para discorrer sobre a atuação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR. Ela escreveu sobre a fundação dessa instituição, apresentou informações sobre a estrutura hierárquica e a composição dos cargos e tratou sobre a participação de membros do Barracão de Santa Bárbara na sua diretoria. Abordou ainda sobre a relevância do *Encontro de Orixás* promovidos pela entidade, ressaltando sobre a importância política do evento. Também chamou atenção para as redes de relações sociais dessa federação com líderes de religiões afro-brasileiras de outras regiões do país e com líderes de partidos políticos. Ao final fez uma avaliação dos pontos positivos e negativos da entidade, ressaltando alguns aspectos da sua atuação religiosa e social.

Feitas estas anotações, no próximo item iremos contextualizar o surgimento das federações de cultos afro-brasileiros no Brasil procurando discernir que fatores levaram ao seu aparecimento e o que as caracterizava.

2.- AS FEDERAÇÕES DE CULTOS AFRO-BRASILEIROS: ORIGEM E CARACTERÍSTICAS

A primeira federação de cultos afro-brasileiros do país surgiu no Estado do Rio de Janeiro, e foi fundada em 1939 por Zélio Fernandino de Moraes, juntamente com outros líderes de centros umbandistas dessa cidade. Eles adotaram esta medida como uma providência legal para proteger os afiliados da Umbanda às reações da associação da mesma à Macumba. E também como forma de se proteger da oposição policial do Regime Vargas aos centros de Umbanda, pois nessa época as religiões afro-brasileiras encontravam-se sob a intensa repressão do Estado Novo (1937-1945). Tal repressão se justificava no plano político/ideológico com o argumento da *subversão* à ordem por parte dos seus adeptos, que eram acusados de comunismo. Mas ela também era fundamentada no Código Penal Brasileiro de 1932, o qual proibia o exercício do curandeirismo e da magia. Essa legislação favorecia que os terreiros fossem perseguidos pela polícia por exercício ilegal da medicina (Gabriel, 1980; Brown, 1985)

Patrícia Birman (1985a) esclareceu que uma das motivações para a criação das federações foi buscar o seu reconhecimento como religião, pois enquanto as suas práticas rituais foram vistas como *magia* os adeptos foram alvo de perseguições legitimadas pelo Estado, que em seus mecanismos de repressão os condenavam por prática de *curandeirismo*.

Durante a década de 1930 a repressão se intensificou porque no regime do Estado Novo foram criadas as *Polícias de Costumes* (1934), que tinham por função controlar as instituições médicas e religiosas para garantir o cumprimento da lei.

Nessa mesma década médicos psiquiatras que estudavam o fenômeno do transe nas religiões afro-brasileiras concluíram que este era um fenômeno de transtorno psiquiátrico (Nina Rodrigues, Ulisses Pernambucano, Edson Carneiro e outros). Com isto se gerou alguns novos estigmas: as manifestações religiosas afro-brasileiras ora eram vistas como atividade criminosa (do ponto de vista jurídico), ora como

manifestações de anormalidades psíquicas (do ponto de vista da psiquiatria). E tanto uma como outra eram causa de repressão e preconceitos, por serem elas consideradas práticas sociais executadas por *desajustados sociais* e serem consideradas pelos intelectuais que as investigavam como práticas rituais “*degeneradas*” por causa do *sincretismo*. Some-se a isso a associação das mesmas com o universo simbólico cristão que as relacionava a atividades demoníacas. Os resultados eram pouco alvissareiros para os adeptos das religiões afro-brasileiras (Brown, 1985; Birman, 1985b).

De acordo com Diana Brown (1985:13), após a promulgação da lei de 1934, aconteceu o seguinte: legalmente os umbandistas tinham direito a exercer as suas atividades religiosas, mas para isso eram obrigados a inscrever os seus espaços de culto nas Delegacias de Polícia (setor de Costumes e Diversões), as quais lidavam com problemas relacionados a álcool, drogas, jogo ilegal e prostituição. Conforme ela explicou, isso lhes permitia uma prática legal da religião, mas os associava a vícios e a controles punitivos, o que os deixavam expostos à perseguição policial. Ela afirmou:

[...] Registrados ou não os umbandistas ficaram expostos à severa perseguição policial no Rio, como aconteceu no Nordeste com outras religiões afro-brasileiras (ver, por exemplo, Landes, 1947; Ribeiro, 1952). A polícia invadiu e fechou terreiro, confiscou objetos rituais, e muitas vezes prendeu os participantes. Além disso, os policiais foram acusados de extorquir elevadas somas de dinheiro em troca de promessas de proteção. [...]. (Brown, 1985:14)

Foi neste contexto, que surgiu a União Espírita de Umbanda do Brasil – UEB. A sua criação foi uma providência legal para proteger os afiliados da Umbanda das reações da associação da mesma à *Macumba* e da oposição policial do Regime Vargas aos centros de Umbanda. O objetivo da associação era reunir, organizar e defender os interesses do movimento umbandista; lutar pelo direito constitucional de liberdade religiosa; bem como se defender do preconceito e das violências às quais as religiões afro-brasileiras eram submetidas, e da ação repressiva do Estado, que agia por meio do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro.

Na mesma década de 1930 surgiram outras instituições religiosas semelhantes à UEB. Elas também decorreram da repressão às religiões afro-brasileiras e tinham por objetivo escapar das perseguições e oferecer proteção aos terreiros e adeptos. Conforme Patrícia Birman (1985:91), deste período em diante as federações buscaram provar que na Umbanda não se praticava “*curandeirismo*”. Ao fazê-lo passaram a atuar como mediadoras entre os terreiros e a Polícia assumindo o papel de “[...] negociar politicamente com a sociedade o lugar de cada terreiro em particular [...]”.

Mas a situação dos grupos de cultos afro-brasileiros ficou ainda mais difícil na década de 1940 com a aprovação da *Lei de Contravenções Penais*, que passou a vigorar a partir de 1942. A nova lei incluía como crime: o exercício ilegal da medicina, o charlatanismo e o curandeirismo e previa penalidades para quem prescrevesse ou ministrasse substâncias ou fizesse diagnósticos fosse de que modo fosse - gestos, palavras, etc. - (Ferretti, M., 2001:42-43). Porém, a prática do espiritismo foi retirada da ilegalidade, motivo pelo qual muitos espaços de cultos afro-brasileiros passaram a se autodefinir como “Centros espíritas” e os seus adeptos como “espíritas”.

Em 1941 a UEB organizou e promoveu o *I Congresso Brasileiro de Umbanda* (Brown, 1985; Birman, 1985a). Diana Brown (1985:11-16) esclareceu que dois temas se destacavam nas atas deste primeiro congresso: a preocupação com a criação de uma Umbanda desafricanizada e o esforço de “branquear” ou “purificar” a Umbanda, dissociando-a da África primitiva e bárbara. Dava-se também ênfase ao ideal moral cristão de “*caridade*” e à missão de libertar o povo dos exploradores e das práticas de “*feitiçaria*”. Para isso adotaram os símbolos do kardecismo. Ela registrou que o esforço de desafricanização da Umbanda foi acompanhado de “[...] um forte movimento para organizar e burocratizar as formas de crença e prática [...]” Este, por sua vez, “[...] refletia os valores, o racismo e as preocupações sociais e políticas da classe média.” (Brown, 1985:12).

O ideal de “*pureza*” religiosa que perpassou a organização doutrinária e ritualística da Umbanda desde a fundação da UEB, no Rio de Janeiro não foi acatada por todas as lideranças identificadas com este modelo religioso. De acordo com Diana Brown (apud. Gabriel, 1980), houve outras federações que foram fundadas na década de 1950 no Rio de Janeiro, após a realização do I Congresso Brasileiro de Umbanda, que tinham orientação oposta à UEB, pois eles davam ênfase aos elementos africanos dos cultos afro-brasileiros, como foi o caso da *Federação Espírita de Umbanda* fundada por Tancredo Silva Pinto em 1952, que tinha em seus quadros negros e mulatos.

Vale ressaltar que se no Rio de Janeiro as federações de Umbanda foram fundadas por indivíduos da classe média que tinham passado pelos quadros do Kardecismo, no Nordeste elas foram criadas por inspiração dos círculos de intelectuais e artistas influenciados pelo *Movimento Modernista*, o qual tinha um forte apelo nacionalista em seus conteúdos e via a Umbanda como “*legítima religião brasileira*” porque se encontra presente em sua estrutura ritual elementos da ideologia das “*três raças*” que produziram o “*tipo brasileiro*”. Essas características eram particularmente acentuadas pelos modernistas e umbandistas, nos seus discursos com vistas a legitimá-la (Birman, 1985b).

Assim, a Umbanda teve uma orientação marcadamente nacionalista, reflexo do contexto sociopolítico no qual ela emergiu, e cujas escolhas se refletem na seleção dos principais espíritos da Umbanda (caboclos e pretos velhos), cuja simbologia remetia aos ideais nacionalistas de unificação do povo brasileiro baseada na teoria da sua formação racial. É emblemático deste processo que o primeiro *Congresso de Religiões Afro-Brasileiras* (1934) realizado no Recife, tenha sido organizado por Gilberto Freyre, o grande ideólogo da teoria das “*três raças*”, o qual não somente preparou este Congresso, mas também participou da organização da primeira federação de cultos afro-brasileiros da referida cidade (Brown, 1985).

Na Bahia não foi muito diferente. Em 1937 foi realizado o seu I Congresso Afro-Brasileiro, o qual foi promovido por Edson Carneiro e outros intelectuais que se dedicavam ao estudo do negro. Ao final do mesmo foi elaborado um Memorial dirigido ao governador no qual eram apresentados argumentos para obter a legalização do Candomblé (Dantas, 1988:189-190). Neste Congresso foi fundada a *União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia*, da qual Edson Carneiro foi secretário e que contou com o

apoio dos participantes do congresso. Quanto às diretrizes ideológicas deste congresso, na obra *Vovó Nagô e Papai Branco*, Beatriz Góis Dantas (1988:191) explicou:

[...]. A busca do reconhecimento legal era circunscrita, portanto, aos limites da herança africana, sobretudo da tradição mais pura. Como a feitiçaria, o charlatanismo e a exploração que – segundo ele – campeavam entre os candomblés de caboclo eram obstáculos ao reconhecimento legal do Candomblé como religião, era necessário fiscalizar e controlar a ortodoxia dos cultos. Por esta razão, a União de Seitas Afro-brasileiras da Bahia, entidade criada pelos intelectuais com o decisivo apoio do Axé Opô afonjá,^[180] a fim de congregar pais de santo, tinha como objetivos defender a liberdade religiosa do Candomblé e “*manter e orientar a religião afro-brasileira no interior do ritual deixado pelos antepassados*.” (Bastide, 1971:239; Carneiro, 1964:98-102; Landes, 1967:30).

Assim, a primeira federação de cultos afro-brasileiros do Estado da Bahia se apresentava como um “órgão fiscalizador da pureza religiosa dos rituais e da seriedade dos pais e mães dos terreiros” (Lima, 1977:38 apud. Dantas, 1988:191).

Ao assumir a função social de “*órgão fiscalizador da pureza religiosa*” as federações de Umbanda também cumpriram o papel de criminalizar alguns dirigentes de culto. Conforme Patrícia Birman (1985a:91), as federações não pelejaram contra o artigo do Código Penal que dava base à repressão dos terreiros, mas antes aceitaram os critérios das elites dominantes de combate aos curandeiros, tentando provar que não se encontravam entre estes. Deste modo, as federações passaram a negociar o lugar de cada terreiro em particular no campo religioso, ora classificando-as como “*religião*” ora como “*casos de polícia*.” Com relação a este assunto a pesquisadora esclareceu:

O movimento presente em todos os grupos religiosos de classificar como heréticos aqueles que fogem à ortodoxia por eles fixada vai ter, na Umbanda, enquanto religião dominada e sujeita à política de um Estado autoritário, outras consequências – o herético, isto é, o “*falso umbandista*”, é colocado imediatamente na categoria de *perigo social*, como indivíduo que está fora não só da religião mas é também uma anomalia no plano das relações sociais.

As recorrentes tentativas das federações de serem reconhecidas como instâncias hierarquicamente superiores aos terreiros teve como consequência, estas chamarem a si a tarefa de separar o joio do trigo, definindo o que é religião e o que não passa de práticas sociais ilegítimas e ilegais. (Birman, 1985a:91)

Portanto, as próprias federações se tornaram instituições de repressão e criminalização dos sacerdotes, vindo a substituir o Estado no desempenho desta função. Para isso foram criados os seus *Conselhos fiscais*, que tinham o direito de visitar qualquer terreiro filiado, a qualquer hora e sem aviso, para vistoriá-lo. E para assegurar que não forneceria diplomas de funcionamento a sacerdotes *despreparados* eles os submetiam a *exames*, que eram efetuados pelos conselheiros da entidade ou por outras pessoas encarregadas pelo Conselho Fiscal (Birman, 1985).

Durante este período, com a busca de ampliação da sua legitimidade social através da via política, as federações começaram a proliferar. Diana Brown (1985:18-

¹⁸⁰ Famoso terreiro baiano de Candomblé.

23) afirmou que o ano de 1945 marcou o término da perseguição sistemática à Umbanda pelo Estado com o retorno do governo constitucional, e que a partir daí a Umbanda conheceu um notável crescimento no Rio de Janeiro e difundiu-se pelo Brasil. Em princípio eram aceitos como sócio das federações qualquer membro dos cultos afro-brasileiros que se definisse como adeptos da Umbanda. Mas depois, se procurava impor os seus padrões e pratica rituais sobre os centros, o que veio a ser motivo de conflitos de interesses, de modo que houve resistência dos associados à centralização e à unificação. O mesmo fenômeno ocorreu em outras partes do Brasil. A divergência doutrinária e ritualísticas, e também as disputas de poder, contribuíram para a criação de novas federações. (Vergolino, 1976; Dantas, 1978; Negrão, 1996).

De acordo com Patrícia Birman, apesar dos problemas de ordem interna, as federações contribuíram para abrandar a imagem negativa da Umbanda e assegurar a sua legitimidade social. E embora as lideranças de Umbanda nunca tenham obtido o poder almejado, conseguiram ampliar o espaço de negociação política, o que levou ao aparecimento dos “*profissionais de política umbandista*” ou “*profissionais da mediação*” como ela os chamou (Birman, 1985:97;109).

A pesquisadora considerou como *profissionais da mediação* aqueles indivíduos que conseguiam transformar o prestígio político em ganhos religiosos. Por exemplo: obter aprovação de convênio que transformava os terreiros em sala de alfabetização, como foi o caso do sacerdote conhecido como Pai Afonso, do Rio de Janeiro. Segundo ela, a existência deste espaço político de negociação em torno da liberdade de culto “[...] fez surgir um grupo com estas características que apontamos – especialistas em mediar as relações dos terreiros com os aparelhos do Estado” (Birman, 1985a:97). Outro elemento que ela indicou como característico das federações foi a concepção das mesmas como “*órgãos assistenciais*”. Com relação a este ponto ela explicou que “*dar documentos*” era uma das funções básicas das federações, já que elas substituíram as Delegacias de Costume nesta função. Porém, juridicamente elas não eram responsáveis pelo funcionamento dos terreiros, pois estes eram autônomos. Segundo Patrícia Birman, esta função burocrática foi frequentemente confundida pelos afiliados, que não entendiam que ter o documento de filiação não era o mesmo que estar registrado em cartório (Birman, 1985a:99-101).

Outro fato característico, conforme ela explicou, era que as federações consideradas bem sucedidas eram aquelas que tinham poder de aglutinar pessoas reconhecidas da religião, e que os líderes bem sucedidos eram os que atuavam “[...] simultaneamente em dois códigos: um social e político e outro religioso”. De acordo com ela, o “*engajamento político*” era parte do projeto de fortalecimento de diversas federações, que consideravam importante eleger um candidato escolhido pela entidade para representar os umbandistas. Este poderia ser de qualquer partido político desde que fosse comprometido com a federação. Entretanto, ela ressaltou que a atividade política gerava compromissos desvinculados dos problemas da religião. Neste ponto, não é difícil imaginar os problemas relacionais que isto provocava no campo religioso e no interior das próprias federações (Birman, 1985a:112-117).

Com o fim do Estado Novo (1945), a Umbanda se aproximou ainda mais da política e alguns umbandistas buscaram representatividade para a mesma por meio da eleição de seus líderes para cargos públicos. Na década de 1960 aconteceram as primeiras vitórias políticas, com a eleição de alguns umbandistas ao cargo de deputado estadual. Tal foi o caso de Átila Nunes, no Rio de Janeiro e Moab Caldas, no Rio Grande do Sul. Também foram eleitos alguns umbandistas aos cargos de vereador das câmaras municipais do Estado da Guanabara e de outros estados brasileiros, dentre os quais São Paulo e Rio Grande do Sul. Esses ganhos políticos trouxeram legitimidade para a Umbanda e fez proliferar ainda mais a criação de federações de cultos afro-brasileiros (não somente de Umbanda, mas também de Candomblé e ainda de Umbanda e Candomblé), o que dava maior visibilidade a essa religião, mas também aumentava ainda mais a dificuldade de conciliar os diferentes interesses dos seus membros e líderes (Brown, 1985; Negrão e Concone, 1985; Negrão, 1996).

Na década de 1950 as federações proliferaram em diversos Estados brasileiros, especialmente nos da região Sudeste (São Paulo principalmente). Foi nessa década que teve início no Estado de São Paulo a aproximação da Umbanda com a política partidária. O ingresso da mesma na arena política ocorreu através da *Aliança Renovadora Nacional - ARENA* (Negrão 1996). Nas eleições estaduais de 1950 e 1954 concorreram às eleições três líderes de centros de Umbanda do Rio de Janeiro filiados à UEB, todos foram eleitos. Depois disso, em 1958, dois umbandistas do Rio de Janeiro foram eleitos vereadores. Em 1960, umbandistas que se candidataram a deputado estadual foram eleitos em vários estados do Brasil. (Brown, 1974:281, apud. Gabriel, p.48).

Segundo os especialistas, a grande visibilidade que a Umbanda passou a ter a partir deste período com o elevado aumento dos seus quadros carreu para si uma forte oposição da Igreja Católica, que se via perdendo adeptos. (Brown, 1985; Birman, 1985a; Negrão, 1996).

De acordo com Diana Brown (1985:32-33),

[...] os umbandistas acompanharam de perto as denúncias da Igreja contra sua religião no *Jornal de Umbanda*, nas colunas de *O Semanário* e em outros veículos de comunicação. Essas denúncias proporcionaram munição para os seus sentimentos anticlericais e, o que é mais importante, uma base racional para a entrada na política.

Conforme ela esclareceu, ao desencadear uma grande campanha contra as religiões “*espíritas*”, a Igreja Católica forneceu aos umbandistas *uma importante base lógica para a entrada da Umbanda na arena política*. Na sua avaliação, se de um lado a Igreja Católica contribuiu para reafirmar a imagem negativa da Umbanda entre os não crentes, de outro “[...] forneceram aos líderes umbandistas um ponto de junção política mais efetivo e uma justificativa para a unificação e a mobilização política: a necessidade de se defender a liberdade da prática religiosa desse tipo de ataque.” (Brown, 1985:31).

Foi a partir daí que os umbandistas começaram a orientar os adeptos a não votar em candidatos de movimentos católicos. E que em 1958 surgiu a proposta de formar um partido político espírita. Porém, nessa época a Umbanda não tinha um nível de apoio suficiente para isto. “Entretanto, os políticos foram capazes de utilizar esses apelos para

a defesa contra os ataques dos católicos no sentido de persuadir os eleitores da Umbanda a formar um grupo de interesse religioso, sendo bem sucedidos na mobilização de apoio eleitoral paralelamente às linhas religiosas.” (Brown, 1985:33)

No ano de 1964 ocorreu um golpe militar e o país entrou em uma nova etapa de sua história política e social. Diana Brown (1985:34-35, 38) explicou que este golpe não teve grandes efeitos sobre a Umbanda, pois havia entre os seus membros diversos líderes que eram militares. E, apesar da instauração do Regime Militar significar a instalação de um regime de repressão, tanto ela quanto Lísias Negrão (1996) afirmaram que os militares viam a Umbanda como uma base aliada contra os católicos radicais, contrários ao Regime. Durante os anos de Ditadura houve um arrefecimento da perseguição aos umbandistas. Nesse período a Umbanda se expandiu ainda mais e surgiram diversas federações. E assim,

[...] aumentou as oportunidades de uma cooperação mais íntima entre este e os líderes da Umbanda. [...] Por um lado, aumentou a possibilidade de a Umbanda ser utilizada como um instrumento de controle político. [...] Por outro lado, esses mesmos fatores aumentaram as oportunidades de proteção, apoio e favores a serem canalizados para baixo, do governo para as federações de Umbanda e destas para os centros individuais e seus integrantes.

Maria Helena Vilas Boas Concone e Lísias Nogueira Negrão (1985:59) informaram que na década de 1960 as federações foram vistas como importantes nichos de apoio a candidatos a legislaturas no governo estadual e municipal paulista, de modo que: “[...] cada federação constitui-se numa rede clientelística, centrada nas suas sempre marcadas lideranças, cooptável para fins políticos”. Na avaliação deles:

[...]. Pode-se afirmar, sem temor de erro, que esta transformação assim tão radical é em grande parte devida às peculiaridades políticas do período pós-64, em que a continuidade preestabelecida dos governos estaduais transformou o poder legislativo em simples extensão do executivo, propiciando (ou reforçando) a tendência à formação de clientelas políticas que permutam favores em troca de apoio eleitoral. (Concone e Negrão, 1985:59)

Com isso se percebe que houve uma inversão de atribuições. Após a década de 1950 a Umbanda deixou de ser severamente perseguida pelo governo e se tornou sua parceira, havendo apoio recíproco. Neste processo, notou-se que os líderes das federações umbandistas davam o seu apoio a candidatos do governo em troca de favores que beneficiavam os interesses das federações.

Diana Brown observou que durante o Regime Militar a Umbanda obteve alguns ganhos. Primeiro, foi assegurada a liberdade de suas práticas religiosas. Segundo, o registro dos centros de Umbanda passou da jurisdição policial para a civil. E, terceiro, ela foi reconhecida oficialmente como religião e muitos dos seus eventos religiosos foram incorporados ao calendário público municipal e nacional e os umbandistas obtiveram êxito em incluir temas da Umbanda nas celebrações públicas.

Lísias Nogueira Negrão mencionou que durante os anos 1960 a Umbanda teve um crescimento “explosivo”, graças à cobertura e proteção do Estado. Com a aliança política da Umbanda com o governo as federações tiveram um novo surto de

crescimento na década de 1970. Mas o crescimento foi desordenado, complexo e problemático. Complexo porque paralelamente ao crescimento da Umbanda despontava o Candomblé, com uma filosofia de “empretecimento” (africanização) que era oposta aos esforços “branqueadores” das federações de Umbanda. E porque nos novos terreiros, situados fora da esfera de controle das federações, viscejavam as figuras míticas que eles condenavam: *exus*, *pombas giras* e outras entidades ambíguas, como os *Zé Pilintra* e *Baianos*. Também proliferava o uso e o consumo de elementos rituais que eram condenados pelas federações de Umbanda: a pólvora, a aguardente, os rituais com sacrifícios sangrentos de animais. Era problemático porque os novos terreiros não se ligavam às federações e funcionavam sem maiores afinidades com elas (Negrão, 1994:160-161).

Na década de 1980 as federações começaram a sofrer um declínio, pois com a liberdade de culto assegurada pela Nova Constituição do Brasil (1988), elas perderam o importante papel de legitimar e legalizar os terreiros junto aos Cartórios Cíveis e de defendê-los junto aos órgãos de Segurança Pública. Como explicou Mundicarmo Ferretti, na obra *Encantaria de “Barba Soeira”* (2001:46), a repressão ao curandeirismo diminuiu nos últimos trinta anos, graças às pesquisas científicas baseadas no conhecimento popular, mas o Código Penal Brasileiro de 1985 manteve a criminalização do curandeirismo. Ela ressaltou que embora os adeptos dos cultos afro-brasileiros

[...] não precisem ter registro na polícia nem obter a sua autorização para poder realizar festas e rituais públicos, curadores e terreiros afro-brasileiros continuam a ser olhados com desconfiança [...] e eles continuam a serem responsabilizados por morte de clientes, mesmo quando não há fundamentos para tal acusação.

Todos os fatores apontados levaram ao retorno às velhas acusações das quais eles tinham sido alvo em décadas anteriores. Especialmente com a popularização dos movimentos neopentecostais, e à sua volta à imprensa conservadora, que reiniciou os seus ataques contra as religiões afro-brasileiras, particularmente à Umbanda.

Vejamos a seguir de que maneira aconteceu o desenvolvimento da história das federações religiosas afro-brasileiras no Norte do Brasil.

2.2 As federações de Umbanda na Amazônia

A primeira federação de cultos afro-brasileiros fundada na região amazônica surgiu no Pará no ano de 1964. Ela apareceu no seguinte contexto, conforme narrado por Anaíza Vergolino e Silva (1976): Até esse ano, as casas de culto funcionavam mediante licenças especiais que eram fornecidas pela Polícia. Para obtê-la os sacerdotes dependiam das suas boas relações com pessoas influentes. O Governo Militar que se instalou no Pará em 1964 via os batuques como focos de desordem. E os terreiros de Belém eram constantemente denunciados por perturbação da ordem, o que maculava a imagem dos espaços de culto perante a sociedade. Em vista disto, os terreiros estavam ameaçados de serem fechados. Por causa desta ameaça, dois líderes religiosos – Manoel Colaço e João Cardoso – sugeriram a possibilidade de fundar uma federação, como tentativa de manter a ordem. A sugestão foi acatada e o chefe de Polícia “intimou” os dirigentes de terreiros e de searas a comparecerem à 2ª. Delegacia de Entorpecentes. Ali

lhes foi dado o “*ultimatum*” de fundar “[...] uma sociedade com caráter civil, cuja função seria de coibir os abusos e controlar as casas de culto. E se não conseguissem cumpri-lo as casas seriam fechadas” (Vergolino, 1976:90).

De acordo com Seth e Ruth Leacock (1972:245-246), a federação foi fundada em 26 de agosto de 1964 e teve como modelo de organização federações do Recife e do Rio de Janeiro. Conforme os dispositivos do art. 1º. dos seus estatutos, tratava-se de uma sociedade “assistencialista”. Na época foi formado um Conselho ritual, composto por líderes religiosos proeminentes e médiuns independentes, os quais foram encarregados de resolver os conflitos e de standardizar os rituais. Porém, vários líderes viam a federação com desconfiança, tratando-a com desdém ou suspeita. Entretanto, a necessidade de obter licença para funcionamento de suas atividades os obrigava a se filiarem.

O casal de pesquisadores também registrou que apesar dos conflitos entre os líderes religiosos, havia uma relativa homogeneidade nos batuques e os conflitos decorriam das divergências entre os defensores da *ortodoxia* e os da *inovação*. Assim, as críticas giravam em torno das acusações de que as práticas dos rivais estariam erradas, e à condenação dos seus conhecimentos (Leacock e Leacock, 1972:247).

Em 10 de janeiro de 1965 a entidade foi filiada à *Confederação Espírita Umbandista do Brasil*, com sede no Rio de Janeiro. Pela Lei 892, de 12 de agosto de 1967, ela passou a existir como *Instituição de utilidade pública*.

Esta informação é um elemento que indica a importância do eixo sudeste nas políticas de integração religiosa afro-brasileira que tomaram curso no Brasil durante o Regime Militar, as quais tiveram um caráter particularmente intenso na região amazônica durante o período em que vigorou este regime de governo.

Com relação às federações do Estado do Amazonas, Chester Gabriel (1980:49, 159-160) afirmou que em 1974 havia cerca de 500 centros na cidade de Manaus, mas apenas 126 eram afiliados às três federações existentes. Ele ressaltou que as federações apresentavam variadas posições doutrinárias e rituais. Ele esclareceu que com a fundação da primeira federação de Umbanda foram aceitas filiações de centros que em princípio não adotavam este modelo, mas que sob este nome puderam *trabalhar*. Disse ainda que no rol das federações os líderes da cidade foram educados dentro deste novo sistema religioso e que a tendência das federações foi dar o primeiro passo em direção à uniformização dos cultos ou à imposição de aspectos públicos do mesmo, rumo à burocratização. Ele mencionou, também, que as federações manauaras eram independentes de outras federações existentes no Brasil, e que os seus membros eram muito ecléticos no cumprimento do rígido rol de condução das condutas rituais standardizadas pelas federações. Finalmente, ele ressaltou que as mesmas caracterizavam-se pelo paternalismo, o que gerava a falta de autosustentabilidade.

Tanto Chester Gabriel quanto Yoshiaki Furuya (1994) ressaltaram a importância das federações para a difusão da Umbanda na região amazônica.

Feitas estas considerações, na próxima unidade iremos discorrer sobre a história da Federação Espírita Umbandista de Rondônia.

UNIDADE II - FEDERALIZAÇÃO DE UMBANDA EM RONDÔNIA

Esta parte do capítulo é dedicada ao estudo da constituição e do funcionamento da primeira federação de cultos afro-brasileiros de Rondônia. Objetiva-se responder às seguintes perguntas: Qual é a história da origem da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia? Com qual propósito ela foi fundada? Quantos e quais eram os terreiros e sacerdotes filiados a ela? Quais eram os seus princípios filosóficos e doutrinários? De que modo ela estava estruturada e como funcionava? Quais eram os serviços que a entidade prestava à comunidade de culto e à sociedade?

3.- A INTEGRAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM RONDÔNIA

Até meados dos anos 1970 existia em Porto Velho um conjunto de mais ou menos onze grupos religiosos reconhecidos como praticantes de religiões afro-brasileiras.¹⁸¹ Eles tinham como características serem independentes uns dos outros. Alguns eram pobres, outros nem tanto. Uns eram dirigidos por sacerdotes iniciados dentro dos fundamentos do Tambor de Mina, e/ou da Pajelança Indígena, e/ou da Umbanda, etc. Outros eram dirigidos por sacerdotes que não passaram pelos ritos iniciáticos da *camarinha*¹⁸² e do *peji*.¹⁸³ Neste aspecto, o campo religioso afro-brasileiro de Rondônia não diferia do de outras regiões brasileiras, já que os seus terreiros,¹⁸⁴ searas¹⁸⁵ e centros¹⁸⁶ se constituíam em unidades autônomas, com manifestações heterogêneas de rituais.

Em algum momento entre a primeira e a segunda metade dos anos 1970, foram dados os primeiros passos para promover a unificação dos grupos de cultos afro-brasileiros de Rondônia. De acordo com Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:70-71), esse movimento teve início em 1974, e dentre os seus objetivos constavam:

- ✓ unificar as religiões afro-brasileiras de Rondônia;

¹⁸¹ Este número é hipotético. Estamos deduzindo o mesmo a partir da lista de nomes daqueles que participaram da fundação da FEUR e que sabemos que eram sacerdotes em Searas, Terreiros, Bancas e Mesinhas de Cura na época.

¹⁸² De acordo com o *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros* (Cacciatore, 1988:76): “Aposento ao qual as iniciandas ficam recolhidas durante os dias ou meses de aprendizado e realização dos rituais de iniciação. O tempo de reclusão varia muito, conforme a nação e o terreiro. No nagô o comum eram três meses, no jeje um ano ou mais. Atualmente no nagô são, geralmente, vinte e um dias e no jeje seis meses, no mínimo. Em outras nações e terreiros varia de três a vinte e um dias”.

¹⁸³ Altar especial, situado no interior dos terreiros de candomblés, só acessível ao chefe do terreiro e aos seus auxiliares imediatos e filhos de santo autorizados. (Cacciatore, 1988:209)

¹⁸⁴ Terreiro: “Conjunto dos terrenos e casas onde se processam as cerimônias religiosas e os preparativos para as mesmas, nos cultos afro-brasileiros, tanto do Candomblé (Ilê), como de Umbanda (Tenda, Cabana, Centro) e outros”. (Cacciatore, 1988:236)

¹⁸⁵ Nome dado ao local onde acontecem rituais afro-brasileiros de possessão, geralmente um salão onde existe um altar dedicado a santos e a orixás. No passado esses espaços se distinguiam dos “terreiros” por sua dimensão ser menor, porque os rituais aconteciam em espaço fechado e porque neles os cantos entoados não eram ritmados por tambores, mas apenas por bater de palmas.

¹⁸⁶ Local onde se realizam cerimônias umbandistas ou kardecistas.

- ✓ eliminar preconceitos e estabelecer relações amistosas com outros grupos religiosos;
- ✓ buscar direitos constitucionais para assegurar o livre exercício do credo religioso;
- ✓ e realizar obras de ações sociais entre os adeptos dos cultos afro-brasileiros da região.

Conforme o jornal *Alto Madeira*, em notícia publicada no dia 31 de agosto de 1982, a fundação da Federação Umbandista de Rondônia se deu dentro do seguinte contexto:

[...]. Quando surgiram desentendimentos entre a Igreja Católica e a nação umbandista, “Melhoral”, embora não fazendo parte da umbanda, senão como um admirador, interferiu no assunto, reuniu todos os “babalorixás” de Porto Velho e, ao final da reunião, estava criada a Federação de Umbanda de Rondônia.¹⁸⁷

Não cremos que tenha sido assim tão simples, pois de acordo com Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:71) Carlos Alberto dos Santos trabalhou de 1974 a 1977 com recursos próprios em prol da criação da FEUR. Portanto, a entidade só foi fundada após três anos de atividades políticas de Carlos Alberto dos Santos para constituí-la. E isto provavelmente só aconteceu quando o Terreiro de São Sebastião, que era frequentado por ele, foi “visitado” por uma comissão de membros da Igreja Católica com o objetivo de fazer uma vistoria dentro do mesmo, após receber denúncias de que coisas irregulares (ilícitas, talvez) ocorriam ali.¹⁸⁸ Deste modo, após este episódio, membros e dirigentes de espaços de culto da cidade sentiram-se agredidos, humilhados e ofendidos com este episódio. Graças a isto, finalmente alguns representantes desses grupos iniciaram uma mobilização política para se defenderem da violência material e simbólica de que eram vítimas. E como resposta aos problemas que os afligiam, planejou-se a fundação de uma associação que os resguardasse e os defendesse de situações semelhantes à que foi descrita.

A seguir iremos discorrer sobre a história das federações de religiões afro-brasileiras de Rondônia. Até o momento elas foram três: FEUR, FECABER E FECAUBER. Começaremos contando a história da organização, estrutura e funcionamento da FEUR por ser a mais antiga, longa e com maior penetração social até o presente.

3.1.- Fundação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR

A FEUR foi a instituição burocrática das religiões afro-brasileiras mais importante do Estado de Rondônia, depois da Irmandade de Santa Bárbara. Ela surgiu no dia 2 de janeiro de 1977, durante uma reunião que ocorreu na Sede Social do Botafogo Esporte Clube, situado à Av. Presidente Kennedy, em Porto Velho, sendo a primeira federação de cultos afro-brasileiros de Rondônia.

¹⁸⁷ Melhoral fala do seu Programa de Trabalho. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 ago. 1981. p. 8.

¹⁸⁸ Estas informações se baseiam em conversas que foram mantidas com Hilton da Veiga Monteiro em 24 de fevereiro de 2011; e nos depoimentos de Raimunda Nonata Ribeiro/*Raimundinha*, em entrevista realizada no dia 12 de abril de 2011, e de Júlia Moraes dos Santos, em entrevista realizada no dia 16 de abril de 2011.

A análise do conjunto dos dados investigados indica que a ideia dos seus organizadores era a de que essa federação mediar as relações dos associados com o Estado e negociaria com ele a regulamentação das suas práticas religiosas, consequentemente: combateria as repressões policiais, representaria os terreiros junto dos órgãos públicos e à sociedade civil e integraria os seus interesses, contribuindo assim para impulsionar o desenvolvimento da “Umbanda” na região. A entidade recebeu o nome de *Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR*, conforme foi registrado na sua Ata de Fundação.¹⁸⁹ A memória oral de antigos adeptos dos cultos afro-brasileiros de Porto Velho aponta Carlos Alberto dos Santos, conhecido pela alcunha de *Melhoral*, como o idealizador e também o organizador desse órgão federativo.

A primeira Diretoria da FEUR foi eleita na mesma data da sua fundação e teve a seguinte composição: Carlos Alberto Fernandes dos Santos, Presidente; Waldelírio Lamego Borges, Vice-Presidente; Wilibaldo Santos do Nascimento, 1º Secretário; Edmilson Assis dos Reis, 2º Secretário; Aôr Bezerra de Oliveira, Tesoureiro; José Cássio Pedrosa, 1º Adjunto; Deolinda Loureiro Amorim e Josefa Vilaça, Diretores Social; e Enjolras Araújo Veloso, Orador.¹⁹⁰

Os fundadores da FEUR foram Carlos Alberto dos Santos, Enjolras Araujo Veloso¹⁹¹, Dr. Antonio Carlos, José Cássio Pedrosa, Eunice Monteiro de Oliveira,¹⁹² Albertino dos Santos Toríbio¹⁹³, Raimundo Reis dos Santos, Francisco Chagas França¹⁹⁴, Geraldo Carneiro de Souza, Célio Valentim, Valdemar Feitosa de Vasconcelos¹⁹⁵, Almercinda de Souza Vasconcelos¹⁹⁶, Celso Guimarães de Lima¹⁹⁷, Clodoaldo Lavor Baleeiro, José Gomes de Oliveira, Gonçalina Ferreira Fortes¹⁹⁸, Luiz Juarez Fortes, Antônio de Moura Amorim, Francisca Rodrigues, Astrogilda de Oliveira, Arlinda Tolêdo Rivero Gomes, Maria de Nazaré de Souza, Raimundo Lopes Montenegro, Marcelina Figueiredo¹⁹⁹, Manoel da Costa Régis, João Fernando Martins Nascimento, Hilton Silva²⁰⁰, Noel Bispo Santos²⁰¹, Maria Oliveira Costa, Raimunda

¹⁸⁹ A Ata de fundação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR, foi publicada no jornal *A Tribuna* no dia 12 de janeiro de 1977.

¹⁹⁰ Ata de fundação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - F.E.U.R. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. Caderno Sociedade, p. 5.

¹⁹¹ Ex-garimpeiro da região de Vila Rondônia (Ji-Paraná), que abandonou essa profissão para se dedicar ao comércio. Posteriormente se tornou funcionário da Câmara Municipal de Porto Velho. Foi líder do MDB/PMDB nos anos 1970. Exerceu a função de Secretário Geral do Partido nesse período.

¹⁹² Sacerdotisa dirigente do *Palácio da Mamãe Oxum*.

¹⁹³ Sacerdote dirigente do *Barracão de Santa Bárbara*.

¹⁹⁴ Sacerdote dirigente da *Seara Pai Joaquim de Angola*.

¹⁹⁵ Sacerdote e, também, membro do *Centro Eclético Correntes da Luz Universal* (Santo Daime). Atualmente dirige um grupo religioso de corrente esotérica conhecida como “ponte” que evoca Saint-Germain em seus serviços.

¹⁹⁶ *Médium* e Dona de seara.

¹⁹⁷ Sacerdote dirigente do Terreiro de São Sebastião.

¹⁹⁸ Sacerdotisa.

¹⁹⁹ Sacerdotisa.

²⁰⁰ *Médium*. Exerceu a função de co-dirigente do *Terreiro de São Sebastião*. Posteriormente tornou-se sacerdote e dirigente do *Ilé Axé Ogum d’Ajulekan*.

²⁰¹ Médico baiano da cidade de Jequié. Vive em Rondônia desde a década de 1960.

Miranda, Iranilda Rodrigues Carvalho, Raimundo Nonato de Matos²⁰², Francisco Ferreira Pinto²⁰³, Raimundo Jesus Alves dos Reis, Raimunda Faustina do Nascimento, Maria da Conceição Souza e Silva, Joaquim Ferreira Gomes, Petrônio Pacheco da Mota, Edinaldo Vieira Soares, Aôr Bezerra de Oliveira²⁰⁴, Josefa de Souza Vilaça, Deolinda Loureiro Amorim e Edmilson Assis dos Reis.²⁰⁵

Embora não conste da relação acima, Cecy Lopes Bintencourt²⁰⁶, popularmente conhecida como *Chica Macacheira*, foi apontada por Carlos Alberto dos Santos/*Melhoral* como uma das sócias fundadoras e beneméritas da FEUR.²⁰⁷ Isto significa que essa importante sacerdotisa prestou relevantes serviços à Federação, mas não era filiada à mesma.

Como naquela ocasião tal organismo não possuía estatuto, faltavam-lhe os elementos reguladores para nortear e gerenciar as ações de seus dirigentes e associados. Por conta disso, ao assumir o cargo de Presidente, Carlos Alberto dos Santos externou opiniões e preocupações com relação ao papel dessa federação e das suas atribuições. Algumas dessas opiniões e preocupações ficaram anotadas na *Ata de Fundação da FEUR*, conforme passagem abaixo transcrita.

[...] Empossada a Diretoria, o presidente eleito, Sr. CARLOS ALBERTO FERNANDES DOS SANTOS, agradeceu a confiança que lhe foi depositada e fez com que os presentes sentissem a importância e os benefícios que a federação fundada traria à comunidade rondoniense. E **para salvaguardar a moral e a personalidade jurídica da mesma, propôs que dessa data em diante fossem elaborados os Estatutos e que providências deveriam ser tomadas para o registro da Federação. Para tanto, propôs ainda o Sr. Presidente CARLOS ALBERTO FERNANDES DOS SANTOS, que se constituísse uma comissão Executiva, a fim de, uma vez constituída, se**

²⁰² *Médium* do terreiro de Santa Bárbara e sacerdote dirigente do Terreiro de Umbanda São Jorge.

²⁰³ O seu nome era Francisco Pereira Pinto e não Ferreira, como está grafado na notícia. Francisco Pereira Pinto era mecânico. Trabalhava como funcionário da Prefeitura Municipal de Porto Velho, onde exerceu a função de motorista. Ele foi proprietário de uma Oficina Mecânica (Oficina Mecânica F. P. Pinto). Foi Presidente do *Terreiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa*, dirigindo-o com a esposa, a sacerdotisa Maria Pereira Pinto (Maria Estrela). Exerceu o cargo de Vice Presidente da *Federação Espírita e Umbandista de Rondônia - FEUR*.

²⁰⁴ Atualmente Aôr Bezerra de Oliveira é Secretário de Governo do Estado de Rondônia (PMDB).

²⁰⁵ Ata de Fundação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - F.E.U.R. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. Caderno Sociedade, p. 5; Umbanda e católicos comemoram S. Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 jan. 1978. p. 1.

²⁰⁶ Cecy Lopes Bintencourt, popularmente conhecida como *Chica Macacheira*, foi fundadora e dirigente do *Terreiro de São Benedito*. Por ocasião da fundação da FEUR era, também, a mãe de santo com maior longevidade no exercício do sacerdócio de religiões afro-brasileiras em Porto Velho. Antes de 1946 ela já era mãe-pequena do *Recreio de Yemanjá* e compartilhava com o sacerdote conhecido como Benedito a direção das sessões espirituais na seara dele. Em 1946 ela rompeu relações com os dirigentes do Recreio de Iemanjá e passou a exercer o sacerdócio com exclusividade na seara do Sr. Benedito.

²⁰⁷ Faleceu a velha babalorixá de Rondônia. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 dez. 1978. p. 3.

dirigisse aos Centros mais adiantados (São Paulo e Rio de Janeiro), a fim de providenciar junto à Entidade máxima (Confederação Nacional Umbandista),²⁰⁸ a filiação da nossa Federação.²⁰⁹ [Grifo nosso].

Tendo sido aprovada a proposta apresentada pelo Presidente, formou-se a Comissão Executiva que daria encaminhamento às deliberações tomadas. Fizeram parte dessa Comissão: Carlos Alberto dos Santos, Aôr Bezerra de Oliveira e Willibaldo Santos do Nascimento. A liderança ficou ao encargo do próprio Carlos Alberto dos Santos.

A passagem destacada no texto citado acima nos permite compreender que o Presidente da FEUR considerava importantes as seguintes ações para que houvesse o reconhecimento e a legitimação da referida instituição nas esferas públicas: 1) Organização burocrática da mesma por meio da formulação dos seus estatutos e da regularização jurídica, culminando com o registro em Cartório; 2) Inserção político-burocrático nas estruturas dos movimentos federativos das religiões afro-brasileiras em nível nacional.

Tais enquadramentos burocráticos eram importantes porque garantiriam a regularização formal da federação, legalizando as suas atividades. Eles também dariam maior legitimidade ao propósito de integrar as comunidades de terreiro de Rondônia dentro de um único modelo religioso, dando-lhes unidade ritualística e doutrinária. E ainda, integrariam a FEUR no movimento federativo da Umbanda em nível nacional, assegurando a sua presença em uma entidade maior, hierarquicamente superior, e com uma esfera de atuação social e política de maior relevância e alcance – a *Confederação Nacional de Umbanda*.²¹⁰ Ou seja, associá-la a uma Confederação daria maior visibilidade e prestígio em nível local. Também permitiria a sua presença e atuação nas decisões e eleições do movimento em nível nacional, pois a integraria política e burocraticamente às suas esferas de poder.

Com a constituição da *Diretoria* e da *Comissão Executiva*, se iniciou as atividades para a estruturação da FEUR. A principal meta dos dirigentes, naquele momento, foi organizá-la e enquadrá-la nos modelos federativos que já existiam em outros lugares do país. Especialmente os da região Sudeste (São Paulo e Rio de Janeiro), onde estavam situadas Federações de religiões afro-brasileiras mais antigas e que gozavam de maior visibilidade social e prestígio político no cenário nacional, como era o caso das seguintes federações: *União Espírita de Umbanda do Brasil – UEUB*, situada no Rio de Janeiro; *Fundação Umbandista do Estado de São Paulo – FUESP* e

²⁰⁸ A Confederação Espírita Umbandista do Brasil tinha sede no Rio de Janeiro.

²⁰⁹ A Tribuna. 12 de janeiro de 1977, Caderno Sociedade, p. 5. Ano LX – Nº. 289.

²¹⁰ Como explicamos antes, a Confederação Espírita Umbandista do Brasil tinha sede no Rio de Janeiro. Não sabemos se trata da mesma Confederação Nacional de Umbanda. Até o momento não conseguimos identificar essa Confederação. Não sabemos onde funcionava, quem a dirigia, quando foi fundada, etc. Não temos qualquer informação a seu respeito, embora nos anos 1970 existissem diversas confederações de Umbanda no Brasil. Cremos que falte alguma palavra que complete o nome da mesma na referência citada por ter sido usada a linguagem coloquial, ou que ela seja a mesma Confederação Espírita do Rio de Janeiro.

da *União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo – UTEUCESP*, ambas situadas em São Paulo.

O objetivo do Presidente da FEUR de ir aos “*Centros mais adiantados do país*” se cumpriu. Não sabemos, exatamente, a data em que se efetuou a viagem. Mas temos a informação de que Carlos Alberto dos Santos e os demais membros do Comitê Executivo da FEUR estiveram em São Paulo e Rio de Janeiro, onde participaram de reuniões e atividades promovidas por líderes religiosos interessados em unificar nacionalmente a Umbanda.²¹¹

Com um desses líderes, Jamil Rachid, Carlos Alberto dos Santos estreitou relações e montou uma rede de intercambio e permutas de informações. O encontro entre os dois líderes resultou em uma vantajosa parceria entre a Umbanda sulista e a Umbanda do extremo norte do Brasil. Algumas notícias que foram publicadas nos meios de comunicação escrita de Rondônia apresentam episódios que o demonstram. Um destes episódios foi registrado pelo jornal *Alto Madeira* em 20 de novembro de 1977, quando informou:

O paulista Jamil Rachid foi indicado na semana passada para liderar e coordenar o movimento umbandístico em todo Brasil. A indicação do nome foi feita pelo Presidente da Federação Espírita Umbandística de Rondônia – FEUR, comerciante Carlos Alberto dos Santos, que esteve na reunião acontecida na capital paulista.

Jamil Rachid, tão logo a questão foi levantada pelo presidente rondoniense, recebeu adesão de outros líderes regionais presentes ao encontro, que lembraram ter sido oportuna a indicação feita por Carlos Alberto. O líder proposto, coordena em São Paulo 12 mil tendas e terreiros sendo além disso um profundo conhecedor do movimento umbandístico em todo o País e inclusive recentemente esteve em Porto Velho, participando da I Festa dos Orixás, promovida pela FEUR.

A participação de Jamil Rachid nesse evento e a sua orientação sobre a maneira de condução burocrática e litúrgica do movimento de organização dos adeptos da *Umbanda* pela federação de Rondônia foram fundamentais no processo de sua estruturação. A influência dele sobre as práticas religiosas afro-brasileiras de Rondônia se revelou em várias oportunidades, sendo especialmente visíveis durante as suas muitas estadias em Porto Velho. Dessa parceria derivou a elaboração da estrutura burocrática, ritualística e doutrinária da FEUR e, também, o delineamento do programa da sua linha de atuação política e social, cuja principal realização foi o projeto denominado Encontro de Orixás.²¹²

Até onde temos conhecimento, a FEUR funcionou de janeiro de 1977 até o ano de 1991, durante esse período ela teve as atividades temporariamente suspensas entre julho de 1980 a fevereiro de 1981, supostamente por causa do falecimento de um dos

²¹¹ Nos dias 3 e 4 de novembro de 1977 ocorreu em São Paulo uma reunião de dirigentes das entidades estaduais de Umbanda. Carlos Alberto dos Santos participou ativamente da mesma, tendo inclusive indicado o nome de Jamil Rachid “para liderar e coordenar o movimento umbandístico em todo o Brasil”. Fonte: Jamil Rachid, líder da Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 nov. 1977. p. 3.

²¹² Detalhamos esse projeto e os seus resultados noutra parte deste trabalho.

sócios fundadores e também dirigente da entidade, Francisco Pereira Pinto.²¹³ Nos seus quatorze anos de funcionamento essa entidade foi gerida por três Diretorias eleitas, todas presididas por Carlos Alberto dos Santos.

Em 26 de fevereiro de 1981, foi publicada no periódico *O Guaporé* uma matéria onde Carlos Alberto dos Santos afirmava que tinha havido poucas mudanças nos quadros da Diretoria da federação, desde a data da sua fundação. Na oportunidade ele informava qual era a composição da mesma naquele ano. De acordo com o texto, a diretoria estava assim constituída:

[...]. Presidente: Carlos Alberto dos Santos. Vice Francisco Pinto, Secretário Vilmar Collares Marques, 2º. Wilton Vieira Monteiro.^[214] 1º. Tesoureiro: Celestiano Pereira da Silva. 2ª. Almecinda Souza de Vasconcelos. Orador: Valdelírio Lamego Borges. Diretores gerais: Deolinda Loureiro Gonçalves e Alzenira Amorim Sobrinho.

Conselho Espiritual – Eneas de Miranda, José Ribamar Feitosa de Vasconcelos, Maria Pereira Pinto, Francisco Chagas Souza.²¹⁵

Ao compararmos a relação dos dirigentes da 1ª. Diretoria com esta segunda lista constatamos que apenas Carlos Alberto dos Santos, Waldelírio Lamego Borgia e Deolinda Loureiro Gonçalves se mantiveram nos cargos de direção da FEUR. Constatamos que Almercinda Souza de Vasconcelos e Francisco Pereira Pinto não faziam parte daquela primeira Diretoria, mas que eles compunham o grupo dos sócios fundadores da entidade.

Como já dissemos noutra parte deste trabalho, ao iniciar as suas atividades, em janeiro de 1977, a FEUR congregava 11 (onze) terreiros.²¹⁶ Em janeiro de 1980 o número total de terreiros filiados ascendera a 45 (quarenta e cinco). Este número era considerado baixo em relação à quantidade de casas de cultos afro-brasileiros existentes em Rondônia. Por esta razão, nesse ano foram efetuadas visitas a sacerdotes que tinham seus espaços de culto situados ao longo da BR 364. A finalidade era a de conseguir

²¹³ Dizemos *supostamente* porque suspeitamos de que isso foi uma desculpa para justificar a paralisação temporária das atividades. Embora os terreiros tivessem a prática de suspender as atividades rituais durante o luto das autoridades sacerdotais, a FEUR não era, exatamente, um centro espírita ou terreiro. Tudo indica que havia interesses políticos partidários que motivaram a paralisação das atividades, as quais refletiam a forma como a entidade era gerida. De qualquer forma, em 8 de agosto de 1984, o Presidente da FEUR declarava que a entidade não havia promovido o Encontro dos Orixás, em julho daquele ano, por causa do falecimento do seu vice-presidente. Ele esclareceu que, pelos regulamento da entidade, a mesma guardava luto quando do falecimento de suas autoridades por, no mínimo, seis meses. Fonte: FEUR explica mudança no Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 ago. 1984. p. 3.

²¹⁴ A forma como foi grafada pelo jornal está incorreta. O modo exato é Hilton Vieira Monteiro.

²¹⁵ Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981, p. 8.

²¹⁶ Conforme já mencionamos, este número é hipotético. Ele foi deduzindo a partir da relação de nomes de participantes da fundação da FEUR, a respeito dos quais temos conhecimento de que eram sacerdotes em Searas, Terreiros, Bancas e Mesinhas de Cura dessa época.

novas adesões. Na mesma ocasião foi realizada uma campanha de esclarecimento junto aos sacerdotes com vistas à renovação de alvarás.²¹⁷

Em fevereiro de 1981 havia 38 (trinta e oito) terreiros agrupados à federação. Esses terreiros filiados estavam distribuídos do seguinte modo: Porto Velho, com 28 (vinte e oito); Guajará Mirim, com 3 (três); Ji-Paraná, com 3 (três); Ariquemes, com 2 (dois); Cacoal, com 2 (dois).²¹⁸ Quanto aos sócios individuais, não sabemos quantos eram.

É possível que a redução no número de filiações de terreiros esteja relacionada ao fato de que a federação teve as suas atividades suspensas entre julho de 1980 a fevereiro de 1981. Apesar da redução no número total de terreiros afiliados, os dados acima expostos indicam que a FEUR havia alcançado as principais cidades do território de Rondônia. Levando-se em consideração estes números, pode-se afirmar que a entidade era representativa deste segmento religioso.

Em 1983, ao anunciar as atividades alusivas às comemorações de final de ano (festa de Iemanjá), Carlos Alberto dos Santos informava que a FEUR contava com “[...] mais de 500 irmandades federadas”.²¹⁹ Ou seja, possuía mais de quinhentos sócios.

Ao longo dos anos, o serviço social mais importante que essa entidade prestou aos associados foi o fornecimento de um *Alvará de Funcionamento Anual* que era exigido pelo Estado às casas de culto. À época elas necessitavam apresentá-los na Delegacia de Polícia quando da solicitação de autorização para a realização de “toques”.²²⁰ Essa instituição também se dedicou à educação formal, ainda que a sua prioridade tenha sido a reunião dos adeptos das religiões afro-brasileiras e a difusão da doutrina umbandista. Em seu primeiro ano de funcionamento a FEUR ofereceu à comunidade serviços educacionais em cinco unidades de ensino, onde atendeu a 400 alunos oferecendo em cinco escolas ensino fundamental, conforme constou em notícias publicadas pelo jornal *Alto Madeira* do dia 2 de dezembro de 1977²²¹ e do dia 14 de abril de 1983.²²² Essas escolas funcionaram no interior de terreiros da cidade de Porto Velho, dentre os quais: *Terreiro de São José* e *Terreiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa*.

Em vista desta e de outras ações, bem como de interesses políticos partidários, no ano de 1977 tramitou pela Câmara Municipal de Porto Velho o Projeto de Lei Nº. 1607/77, de autoria do próprio Presidente da Câmara José Viana Filho, vereador pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) de declarar a FEUR entidade de utilidade pública.

²¹⁷ Feur vai legalizar terreiros. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 3.

²¹⁸ Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981. p. 8.

²¹⁹ Ano Novo com Missas, Vigílias e Cultos. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. de 1983. p. 3.

²²⁰ Sessões religiosas com utilização de instrumentos musicais de percussão durante os ritos.

²²¹ Federação Umbandista concluiu ano escolar. *Alto Madeira*, 02 de dezembro de 1977, p. 2. Ano LX – Nº 12.840.

²²² Presidente da FEUR denuncia exploração. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 abr. 1983. p. 3.

Outro episódio marcante foi a tentativa de eleger um representante da Umbanda para ocupar uma cadeira na Assembleia Legislativa de Rondônia. Assim sendo, nos anos de 1978, 1982 e 1986 o Presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos, concorreu a uma vaga à Câmara dos Deputados.²²³ Ele sofreu derrota em todos estes pleitos eleitorais. Mas os mesmos serviram para popularizar o seu nome e divulgar a Umbanda em Rondônia.

Embora tenha promovido diversas atividades doutrinárias e ritualísticas, a FEUR se destacou por haver instituído o evento público conhecido como *Festa dos Orixás* ou ainda, *Encontro de Orixás*. Esse acontecimento alcançou enorme popularidade e visibilidade social, dando grande prestígio político e social ao seu proponente, Carlos Alberto dos Santos, o qual, na condição de Presidente da Federação, o organizou e o coordenou. No total aconteceram 14 (quatorze) encontros de orixás em Rondônia.

Todas essas ações e atividades se inserem dentro de um processo histórico mais amplo que une os interesses religiosos, políticos e sociais dos ativistas do movimento de Unificação da Umbanda no Brasil aos processos de expansão do capitalismo nacional e sua ideologia à emergência de Rondônia no cenário nacional. Trata-se, portanto, de um fenômeno complexo, que vincula a micro-história local à história nacional. Ele também vincula um evento religioso local (federalização dos cultos afro-brasileiros de Rondônia e história das religiões afro-brasileiras em Rondônia) a um processo religioso mais amplo (Unificação e história das religiões afro-brasileiras). Estes movimentos políticos das religiões afro-brasileiras se apresentam com diversos desdobramentos e matizes, pois o seu alcance ultrapassa o campo religioso, indo em direção à arena política partidária, a qual repercute na cena local e nacional.

Ressaltamos que a estruturação da FEUR e o aprofundamento do processo de expansão da Umbanda em Rondônia - e noutras áreas da região Norte do Brasil (Manaus e Acre, por exemplo), ocorreram concomitantemente, recebendo não somente o seu apoio, como também o seu estímulo, conforme ficará evidenciado nos itens que reportam à história da atuação da FEUR. A partir deste movimento, os trabalhos de gerenciamento das práticas ritualísticas das comunidades religiosas afro-brasileiras dessa região foram se consolidando em consonância aos valores e princípios que nortearam o movimento de unificação da Umbanda em território brasileiro. O mesmo ocorreu com a divulgação de dogmas e ritos de Umbanda.

Neste aspecto, as características e motivações da organização da FEUR se afiguram às suas congêneres de outras partes do Brasil. Inclusive, elas parecem corroborar as hipóteses de trabalho de outros antropólogos e estudiosos do tema Umbanda e Política que defendem a tese de que a expansão da Umbanda se relaciona aos processos de modernização do Brasil e aos seus efeitos, que seriam a sua urbanização e integração nacional (Roger Bastide, 1989; Renato Ortiz, 1978; Diana Brown, 1985; Chester Gabriel, 1985; Yoshiaki Furuya, 1984; Reginaldo Prandi, 1991; e outros).

²²³ Nos dois primeiros pleitos ele se candidatou pela legenda do Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB, e no terceiro pela do Partido Democrático Social – PDS

Nos próximos itens discorreremos sobre o modelo de organização da FEUR e sobre a sua atuação.

3.1.1.- Objetivos

Conforme mencionamos, uma das primeiras ações (e, talvez, a mais importante), efetuadas pela primeira Diretoria da FEUR foi procurar integrar-se ao movimento nacional de unificação da Umbanda. O objetivo inicial era o de regularizar as atividades desta associação e buscar conhecimentos e experiências que auxiliassem a estruturar a entidade. Ao fazê-lo, os dirigentes ficaram sabendo que para serem aceitos na *Confederação Nacional de Umbanda* teriam que cumprir vários requisitos que a FEUR não preenchia.

Assim, as primeiras medidas tomadas pela sua “*Comissão Executiva*”, ao regressar das viagens feitas aos “*Centros mais avançados*” do país (São Paulo e Rio de Janeiro), foi: Estabelecer metas, e desenvolver ações com vistas a criar as condições para a Diretoria cumprir com os pré-requisitos exigidos pelos líderes e órgãos oficiais de Umbanda responsáveis por reconhecê-la e integrá-la na Confederação Nacional. Para tanto, teriam que ajustar-se aos parâmetros de ordem burocrática e doutrinária de tais organizações, bem como elaborar as estruturas de funcionamento da entidade em conformidade a tais parâmetros.

Desconhecemos os documentos que regularam o funcionamento da FEUR (estatuto e regimento) durante a sua existência.²²⁴ Entretanto, as notícias veiculadas pela imprensa de Rondônia permitiram-nos concluir que a mesma era uma sociedade sem fins lucrativos, que teve os seguintes objetivos:

1. Filiar terreiros, registrando-os em cartórios;
2. Difundir a doutrina Espírita Umbandista;
3. Prestar assistência Social e Espiritual aos associados;
4. Padronizar os cultos praticados pelos seguidores das religiões afro-brasileiras;
5. Estabelecer normas de conduta para as casas de cultos afro-brasileiros e seus prosélitos;
6. Integrar-se ao movimento de unificação da Umbanda em nível nacional;
7. Colaborar com o movimento de unificação da Umbanda em nível regional (Rondônia, Amazonas e Acre, principalmente).
8. Apresentar a Umbanda como uma religião cristã;
9. Praticar a caridade mediante a criação de entidades assistenciais e a prática espírita.

Para efeitos didáticos, classificamos as estruturas que a princípio foram concebidas para alcançar tais objetivos da seguinte maneira: Organização hierárquica e Estrutura Burocrática, Estrutura Física, Estrutura Doutrinária e Ritualística. Nos

²²⁴ Sabemos que a FEUR possuiu Regimento Interno, pois encontramos referências a ele e a alguns dos seus artigos, em notícias que foram publicadas no jornal O Guaporé nos dias 29 de abril de 1978, à página 2, e em 21 de julho de 1978, à página 5. Porém, Marco Antônio Domingos Teixeira (1994:72) que entrevistou o Presidente da FEUR ao elaborar estudo sobre as religiões afro-brasileiras em Rondônia afirmou: “A FEUR possui regimento próprio, embora o Estatuto nunca tenha sido elaborado.”

próximos itens tentaremos dispor os acontecimentos relacionados à evolução histórica da FEUR de acordo com as mesmas.

3.2.- Estruturas de funcionamento da FEUR e atividades desenvolvidas

No processo de implantação e expansão da FEUR e das suas atividades, as estruturas mencionadas acima se imbricam e se confundem, pois ora elas se desenvolvem de maneira contínua, ora não. Ora elas se apresentam como projetos político ideológicos claramente definidos, ora não. Ora elas acontecem concomitantemente, ora não. A elucidação dos fatos, e a sua ordenação nem sempre são simples de serem classificadas, porque alguns fazem parte de uma mesma meta, mas com tramas ou conteúdos distintos e que possuíam vários desdobramentos em nível de ação e de resultados. Por isso, em muitos momentos os temas parecerão repetir-se. Entretanto, chamamos a atenção para o fato de que quando isto ocorre o mesmo assunto aparece dentro de um novo enquadramento o qual se relaciona a algum dos objetivos referentes às estruturas anteriormente citadas. Nos itens a seguir iremos descrevê-las.

3.2.1.- Organização hierárquica e Estrutura Burocrática

A FEUR era formada por um corpo de sócios adeptos das religiões afro-brasileiras que a ela se filiavam mediante preenchimento de formulário de inscrição e pagamento de uma taxa.

No momento da sua fundação a FEUR tinha a seguinte estrutura organizacional e hierárquica: Assembleia Geral; Diretoria; Sócios. O conjunto de sócios reunidos formava a Assembleia Geral, que estava submetida a uma Diretoria. A Diretoria tinha em sua composição os seguintes cargos: Presidência, Vice-Presidência, 1º. e 2º. Secretário, Tesoureiro, 1º. Adjunto, 2º. Adjunto, Diretor Social e Orador.

O modelo de gestão era democrático, pois as decisões eram tomadas em Assembleia Geral e os cargos eram preenchidos através de eleições. A Assembleia Geral formava o órgão deliberativo da sociedade, enquanto a Diretoria constituía o seu órgão executivo e respondia oficialmente por ela.

As informações que coletamos nos jornais de circulação local sugerem que o mandato dos dirigentes eleitos era de um ano. Até onde tomamos conhecimento, houve três eleições para o preenchimento dos cargos. A primeira, como já vimos, ocorreu em 2 de janeiro de 1977; a segunda em 23 de julho de 1978;²²⁵ quanto à terceira, não sabemos a data da sua realização, mas tomamos conhecimento de que a posse dos diretores eleitos aconteceu no dia 31 de dezembro de 1979.²²⁶

Conforme constou na convocação para as eleições da Diretoria do ano de 1979, apenas poderiam votar: “[...] de acordo com o que preceitua a alínea B do artigo 21 dos Estatutos da Federação os filiados quites com a Entidade e os sócios fundadores.”²²⁷

Com o passar do tempo houve alterações na constituição dos cargos que formavam os órgãos executivos da FEUR, sendo agregados novos. Neste sentido, transcorridos poucos meses após a sua fundação, ela foi dotada de uma Secretaria e de

²²⁵Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR. Edital de convocação e Assembléia Geral. *O Guaporé*. Porto Velho, 19, 20 e 21 jul 1978. p.5.

²²⁶ Umbandistas confraternizam. *O Guaporé*. Porto Velho, 29 dez. 1979. p. 5.

²²⁷ Idem.

uma Assessoria de Imprensa.²²⁸ Tudo indica que isso decorreu das exigências que foram feitas pela Confederação Nacional de Umbanda e também por causa da ampliação do leque de atividades sociais que ela assumiu.

Em 23 de julho de 1978, quando foi apresentado o resultado da eleição para a nova Diretoria, a qual reconduziu Carlos Alberto dos Santos à Presidência, foi mencionado o preenchimento de vagas para um cargo que antes não havia: o *Conselho Espiritual*.²²⁹

a) Serviços oferecidos

A Diretoria da FEUR atendia aos seus associados, e ao público em geral, prestando e realizando os seguintes serviços:

1. Inscrição de sócios.
2. Informações diversas sobre a entidade e sobre as religiões afro-brasileiras, bem como sobre os terreiros de Rondônia e seus serviços.
3. Fornecimento de Alvarás de Funcionamento aos Centros Espíritas, Searas e Terreiros.
4. Coleta de informações sobre o funcionamento de Centros Espíritas, Searas e Terreiros de Rondônia, com a finalidade de “[...] melhor situar cada casa de trabalho a disposição de pessoas interessadas espiritualmente pelas mesmas”.²³⁰
5. Divulgação de notícias relacionadas à Umbanda por meio dos veículos de comunicação de massa (imprensa, rádio e televisão).
6. Publicação na imprensa escrita local de matérias e informações sobre as suas atividades e a respeito das doutrinas e rituais da Umbanda e de outras religiões afro-brasileiras.²³¹
7. Orientação aos *médiuns* quanto às suas atribuições e conduta ética, espiritual e social, com ênfase nos seguintes aspectos: humildade, caridade e estímulo a uma ilibada conduta moral.
8. Instrução doutrinária aos *médiuns* sobre os princípios da Umbanda.
9. Educação formal.
10. Atividades sociais: festas, confraternizações, celebrações e eventos religiosos e profanos.

²²⁸ A informação se baseia na leitura do jornal *Alto Madeira*. Em sua edição do dia 20 de novembro de 1977, onde localizamos uma matéria intitulada *A Umbanda em Marcha*, a qual foi veiculada pela *Assessoria de Imprensa da FEUR* e assinada por alguém que se identificava como “L. M.”

²²⁹ Encontramos esta denominação em uma matéria que se referia às atividades da FEUR e que foi publicada no dia 26 de fevereiro de 1981 no jornal *O Guaporé*. As informações nela contidas são atribuídas ao Presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos.

²³⁰ UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 e 25 jul. 1977. p. 3.

²³¹ No ano de 1977 a FEUR manteve uma coluna bissemanal intitulada *Umbanda* nos periódicos dos jornais *Alto Madeira* e *O Guaporé*. Nos anos seguintes, ela continuou remetendo matérias e divulgando informações aos órgãos de comunicação de massa, algumas foram publicadas pela imprensa escrita de Rondônia sob títulos diversos.

Com a oferta desses serviços e atividades pretendia-se que a Umbanda fosse aceita socialmente e inserida no “[...] contexto das religiões e filosofias concernentes à nossa época” através de “uma vivência moral Crística.”²³²

b) Filiação

Para pertencer à FEUR os interessados deveriam associar-se mediante pagamento de uma taxa de contribuição para o custeio da entidade e manter os seus registros de inscrição em dia.

A adesão podia ser feita coletiva ou individualmente. A adesão coletiva correspondia à afiliação de Centros, Searas e Terreiros pelos seus respectivos dirigentes e sacerdotes. A adesão individual podia ser feita por qualquer pessoa que se identificasse ou que fosse identificada como “umbandista”.

A única exigência a ser cumprida pelos terreiros interessados em se filiar era “[...] apresentar provas da idoneidade religiosa dos dirigentes e atestado de bons antecedentes.”, conforme explicou o Presidente da Federação ao jornal *Alto Madeira*.²³³

Um dos principais interesses na filiação consistia na obtenção da *proteção* real ou simbólica que a FEUR oferecia aos sócios.

Como já dissemos o serviço mais importante prestado por essa federação aos associados era o fornecimento de um Alvará de Funcionamento Anual para as casas de culto. Estas o solicitavam porque necessitavam apresentá-los na Delegacia de Polícia quando iam requerer autorização para a realização de *toques*.²³⁴ O Alvará de Funcionamento também era necessário em casos de perturbação da ordem pública, sempre que os acusados fossem terreiros, ou adeptos dos cultos afro-brasileiros filiados a terreiros. Nestes casos, a entidade prestaria socorro e auxílio, inclusive jurídico, aos afiliados.

Conforme constamos durante o trabalho de campo e de coleta de registros escritos, de um modo geral, os membros da Federação Espírita Umbandista de Rondônia pertenciam às classes desfavorecidas. Entretanto, pessoas de reconhecido destaque político, social e econômico compunha o rol de associados.

c) As funções burocráticas

Em que pese a FEUR haver possuído uma estrutura burocrática com uma hierarquia bem definida, não sabemos, exatamente, quais eram as atribuições específicas correspondentes aos cargos.

Já vimos que a elaboração dos Estatutos foi uma das preocupações do seu Presidente, Carlos Alberto dos Santos, à época em que a Federação foi fundada.

A necessidade de se criar instrumentos legais de regulação do exercício de tarefas (estatuto e regimento) pode ter sido responsável por haver ocorrido uma excessiva concentração de poderes nas mãos do Presidente dessa federação. Vale salientar que a maior parte da população de terreiros que formava o corpo de sócios da entidade era constituída de pobres urbanos, analfabetos ou semi-alfabetizados. Mesmo

²³² UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 jul. e 1º. ago. 1977. p. 2.

²³³ Feur vai legalizar terreiros. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 3.

²³⁴ Ritual de posseção com cantos e uso de instrumentos musicais de percussão, como tambores e atabaques.

entre um bom número daqueles que possuíam instrução de nível fundamental e médio, faltavam-lhes conhecimentos e habilidades técnicas que os qualificasse a preparar tais estatutos, pois a sua elaboração requeria experiência com o exercício da escrita e com a burocracia de Estado. Neste caso, requeria habilidades com uma escrita especializada, quando a maioria dos interessados não a tinha. Da mesma forma eles não possuíam experiências com os sistemas burocráticos onde os documentos deveriam tramitar. Isso dava pouca margem ao aparecimento de pessoas capacitadas a cumprir esta tarefa, havendo, portanto, escassos concorrentes. Vale ressaltar que Carlos Alberto dos Santos era um homem público, experimentado no exercício de atividades burocráticas.

É evidente que este não foi o único motivo da sua visibilidade social, conforme será demonstrado no decorrer dessa parte da tese. Porém, a concentração de poder em suas mãos se acentuou durante o processo de aprofundamento dos atos em prol da legitimação da entidade. Além disso, as ações que eram realizadas em nome da federação traziam sempre a marca, ou assinatura, do Presidente. Não parece ter sido casual que no transcurso dos anos, com a execução e divulgação das atividades promovidas pela FEUR, tenha acontecido uma espécie de fusão do nome da instituição ao dele.²³⁵

Observamos que até os dias de hoje, na percepção de muitos membros das populações de terreiro da cidade de Porto Velho, Carlos Alberto dos Santos e Federação Espírita e Umbandista de Rondônia sejam apresentados como se formassem uma identidade única. Ou seja, as representações sobre ambos estão extremamente imbricadas, ao ponto de serem aludidas como um único ente (discorreremos sobre a biografia deste líder noutro item desta tese).

Na realidade, Carlos Alberto dos Santos se tornou figura de referência da FEUR porque todas (ou quase todas) as realizações da mesma eram iniciativas suas, e também porque era ele o articulador oficial entre a Federação e os órgãos de Segurança Pública do Estado; entre a Federação e outras instâncias de poder do Governo; e entre a Federação e a Confederação Nacional de Umbanda e outras federações religiosas; e ainda, entre a Federação e os órgãos de comunicação de massa (imprensa falada e escrita).

3.2.2.- Estrutura física e localização da FEUR

Conhecemos pouco sobre a estrutura física da FEUR, mas é importante mencionar que, a princípio, a sua *sede social* era um local que servia como “ponto de encontro” de umbandistas e dirigentes da Federação. No local eram prestados os serviços de atendimento ao público.

²³⁵ Interessante observar que ao estudar o funcionamento da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará, Anaíza Vergolino e Silva (1976) constatou essa característica do povo de santo de ceder a supremacia da direção dos órgãos federativos ao líder burocrático. Essa mesma tendência de conceder amplos poderes ao líder burocrático na gestão dos assuntos relacionados à área da administração dos assuntos legais e formais dos terreiros foi também ressaltada por Ivone Maggie (2011) ao estudar a formação e o desaparecimento de um terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro no ano de 1972.

A sede da FEUR funcionou como birô de informações e esclarecimentos a respeito das atividades promovidas pela entidade e por outras instituições vinculadas às religiões afro-brasileiras (especialmente Umbanda). Além disso, neste mesmo local eram prestadas orientações sobre a religião Umbandista aos sócios e demais pessoas interessadas, funcionando como lugar de divulgação das atividades e práticas das religiões afro-brasileiras de Rondônia e de outras regiões do Brasil.

Com respeito à localização espacial, sabemos que na época da sua fundação, em janeiro de 1977, a FEUR funcionou temporariamente na Sede do Clube Botafogo. Porém, em julho do mesmo ano, ela estava com a sua sede provisória localizada à Rua Marechal Deodoro, esquina com a Rua Dom Pedro II.²³⁶ É importante destacar que no mesmo local ficava situado o Supermercado denominado *Melhoral*. Este supermercado pertencia a Carlos Alberto dos Santos, o Presidente da Federação. Na ocasião em que foi transferida para esse endereço, a FEUR não possuía instalações próprias para prestar os seus serviços à sociedade. Assim sendo, como Carlos Alberto dos Santos estava em condições materiais de alojar a entidade, ele proporcionou as acomodações necessárias no mesmo prédio onde funcionava o seu supermercado. Deste modo, a federação foi instalada no interior de uma empresa comercial onde foi disponibilizada uma sala na qual funcionou o “escritório” da mesma (“*secretaria*”, segundo o jornal *Alto Madeira*).²³⁷ Ao nosso modo de entender, este fato demonstra o grau de comprometimento de Carlos Alberto dos Santos com a agremiação. E também a falta de estrutura material da entidade recém-criada.

Em 20 de janeiro de 1978, durante as atividades comemorativas ao orixá Ogum (ou São Sebastião, no sincretismo das religiões de matrizes africanas com o catolicismo), foi inaugurada a nova sede da FEUR. Esta se encontrava instalada na Av. João Goulart, 1117, no Bairro N. S. das Graças, entre as ruas Ji-Paraná e Raimundo Cantuária. De maneira geral, os serviços e atendimento burocráticos eram os mesmos oferecidos no antigo endereço. Porém, a partir da mudança, com mais conforto e comodidade. Especialmente quanto às atividades sociais, pois as grandes reuniões e festividades civis e religiosas promovidas pela federação passaram a serem realizadas neste local e não mais nos centros espíritas, searas e terreiros pertencentes a algum dos sócios, como havia ocorrido até aquela data. Com isso, aumentou a visibilidade da Federação na sociedade rondoniense.

Em 31 de dezembro de 1979, dia em que tradicionalmente as comunidades religiosas afro-brasileiras celebram o orixá Iemanjá com grandes e importantes homenagens, foi lançada a pedra fundamental da sede própria da FEUR, cujo terreno foi doado pelo Governador Jorge Teixeira, conforme consta na edição n.º 13.362 do jornal *Alto Madeira*²³⁸ e na edição n.º 7.952²³⁹ do jornal *O Guaporé*.²⁴⁰ Este fato aponta para o

²³⁶ Conforme as nossas fontes orais, o terreno onde estava situada a Sede Provisória da FEUR pertencia ao Presidente da Federação, Carlos Alberto dos Santos.

²³⁷ *Alto Madeira*. Porto Velho, 3 ago. 1977.

²³⁸ FEUR vai homenagear Yemanjá no dia 31. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 dez. 1979. p. 1.

²³⁹ Umbandistas confraternizam. *O Guaporé*. Porto Velho, 29 dez. 1979. p. 5.

²⁴⁰ Notícia publicada no dia 29 de dezembro de 1979.

grau de organização da entidade, e para a sua capacidade de penetração social e de negociação política com os poderes públicos formalmente constituídos.

Em fevereiro de 1981, Carlos Alberto dos Santos anunciava que a FEUR pretendia realizar o V Encontro dos Orixás na sua sede própria e ressaltava: “[...] mas para que isso seja uma realidade a FEUR pretende incrementar uma campanha junto a irmandade a fim de angariar fundos para a construção não ter problema de continuidade.”²⁴¹

Considerando o número de meses transcorridos desde a fundação da federação até o momento da inauguração da sua sede própria, podemos afirmar que em muito pouco tempo a FEUR se tornara não somente a representante legal das práticas religiosas afro-brasileiras de Rondônia, mas em um centro aglutinador das demandas das suas comunidades religiosas afro-brasileiras, e em pólo de difusão e de irradiação das práticas religiosas que eram tidas como legítimas por seus dirigentes (entenda-se Umbanda e Candomblé). Deste modo, na sede social da FEUR foram realizados ritos de iniciação, exames de formação sacerdotal, e outros tipos de rituais religiosos que em muito se assemelhavam aos rituais da região Norte do Brasil anteriores ao ingresso da “Umbanda” e que eram conhecidos em outros lugares do Brasil como *Candomblé de Caboclo*.²⁴²

Assim, a partir da data da inauguração da sua primeira Sede Social, a FEUR deixou de ser um espaço destinado exclusivamente aos encaminhamentos e tramitação das demandas políticas e burocráticas do movimento de federalização dos Centros, Searas e Terreiros, e de balcão de informação ao público em geral sobre as religiões afro-brasileiras, para se transformar em uma espécie de Centro de Formação Mediúnica e Sacerdotal dos “filhos” de Umbanda de Rondônia.

Ao afirmarmos que a Sede Social da FEUR poderia ser considerada um *Centro de Formação Religiosa e Doutrinária* ou uma espécie de *templo* da Umbanda rondoniense,²⁴³ o fazemos baseados nas notícias sobre as atividades que ocorriam no local. Para que se tenha uma pequena idéia, ali houve várias festas onde foram homenageadas divindades do panteão afro-brasileiro (Iemanjá, Ogum, Cosme e Damião, etc.).²⁴⁴ Porém, ela não ficou restrita a essas atividades. No local, os dirigentes,

²⁴¹ Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981. p. 8.

²⁴² Rituais nos quais se uniram as crenças e rituais nagôs à pajelança indígena e onde os deuses africanos são representados por entidades espirituais dos ancestrais indígenas brasileiros. Nesses rituais ocorre atendimento ao público, as entidades incorporadas pelos *médiuns*, bebem, fumam, cantam e conversam com a assistência.

²⁴³ Ressaltamos, entretanto, que o local onde funcionou a sede da FEUR nunca foi definido do modo que o fazemos aqui pelos seus associados e nem tampouco era visto por eles como um terreiro, pois o mesmo não possuía os “fundamentos” religiosos de um, e o seu Presidente não era um sacerdote. Embora, neste caso, não haveria impedimentos legais para que o fosse.

²⁴⁴ Umbandistas comemoram 1º. Ano da federação. *Alto Madeira*. Porto Velho, 3 jan. 1978. p. 1; Terreiros festejam São Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 jan. 1978 p. 3; Umbanda com tudo pronto para festa de Yemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 dez. 1978. p. 3; Umbandistas confraternizam. *O Guaporé*. Porto Velho, 29 dez. 1979. p. 5. e outros.

ou pessoas por eles autorizadas, presidiram sessões espirituais, efetuaram rituais de iniciação religiosa, realizaram “*exames*” que conferiam aos sacerdotes os *diplomas* que os autorizavam a dirigir sessões espiritualistas de Umbanda.²⁴⁵ Ela cumpria, portanto, o seu papel enquanto instância de controle formal das práticas sociais e de inculcação ideológica dos seus valores pela via da educação dos indivíduos que a compunham, forjando assim a institucionalização das mesmas (Otto Maduro, 1983; Berger e Luckman, 1985).

Julgamos que esse é um momento importantíssimo na história das religiões afro-brasileiras de Rondônia, pois ele delimita, concretamente, o tempo das mudanças ritualísticas que aconteceram no interior deste campo religioso no transcurso dos anos seguintes. Consideramos, ainda, que a Sede Social da FEUR constitui-se no marco espacial dessas mudanças, pois ela foi a um só tempo: um território de integração de diversidades religiosas e rituais no qual foram realizados procedimentos de unificação ritualísticos e doutrinários; e um espaço autônomo em relação às idiosincrasias típicas do universo religioso afro-brasileiro, no qual as tensões (pontuadas pelas diferenças que se quer manter entre as casas de culto) permaneceram presentes, atuantes, acentuadas e conflitantes, conforme foi demonstrado em capítulos anteriores.

a) **Patrimônio**

Qual foi, exatamente, o patrimônio material da FEUR desconhecemos, embora o mesmo tenha sido mencionado por alguns sacerdotes que colaboraram conosco nesta investigação, dentre os quais: Adeljacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir*;²⁴⁶ Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro/*Mãe Hóstia*;²⁴⁷ Maria Edite do Nascimento/*Dona Edite*;²⁴⁸ Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas*.²⁴⁹ Alguns destes sacerdotes fazem referência a diversos imóveis urbanos e rurais, alguns dos quais foram doados a Centros Espíritas Kardecistas, após o falecimento de Carlos Alberto dos Santos/*Melhoral*. E embora os sacerdotes não compreendam as razões pelas quais o patrimônio foi transferido para instituições kardecistas, isso estava previsto no Estatuto da entidade.

É possível que o patrimônio da entidade tenha crescido o bastante para ter suscitado discussões a respeito do seu destino em caso de extinção da federação, já que em 10 de abril de 1978, foi aprovada alteração da redação do Artigo 42, do Capítulo X, das Disposições Gerais dos seus Estatutos, cujo texto passou a ter a seguinte redação:

ART. 42 – No caso de ser extinta a Federação Espirita Umbandista de Rondônia como pessoa jurídica, por sentença judicial, ou por deliberação de dois terços da

²⁴⁵ Informações extraídas da leitura de diversos artigos publicados nos jornais de circulação local e que tinham as atividades litúrgicas da FEUR por tema, e também registradas nos depoimentos dos seguintes sacerdotes: Adeljacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir*, em 18 de junho de 2011; Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro/*Mãe Hóstia*, em 06 de julho de 2011; Maria Edite do Nascimento/*Dona Edite*, 06 de julho de 2011; Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas*, em 08 de julho de 2011.

²⁴⁶ Entrevista do dia 18 de junho de 2011.

²⁴⁷ Entrevista do dia 6 de julho de 2011.

²⁴⁸ Entrevista do dia 6 de julho de 2011.

²⁴⁹ Entrevista do dia 8 de julho de 2011.

Assembléia Geral, seu patrimônio social, reverterá a outra entidade congênere, registrada no Conselho Nacional de Serviço Social.²⁵⁰

De acordo com os registros escritos aos quais tivemos acesso, o patrimônio da FEUR era composto por uma sede social na localidade de Porto Velho (a qual ficava situada na Rua Rafael Vaz e Silva, 1117 no Bairro São João Bosco, próxima ao II Distrito Policial) e que, talvez, a área da Burití Associação Campestre,²⁵¹ localizada no Km 2 da Estrada dos Japoneses também formasse parte desse patrimônio. Sabemos ainda que ela teve escolas sob a sua responsabilidade, mas não de onde provinham os recursos para a manutenção das mesmas e nem se havia prédios próprios onde elas funcionavam.²⁵² Temos informações de que algumas dessas escolas funcionaram nas dependências de prédios de alguns terreiros. Este foi o caso do Terreiro de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa, pertencente à sacerdotisa Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela*, e do Terreiro de São José, pertencente à sacerdotisa conhecida como Raimundo Pereira ou Oliveira/*Raimunda Paeira*.²⁵³

Em 1981, encontramos referência a realização de uma festa dedicada ao orixá Ogum, na qual consta que a mesma seria realizada “[...] na sua sede, situada a rua Elias Gorayebe [...]”.²⁵⁴ Ou seja, em novo endereço. Esse fato indica que pode ter havido a acumulação de novos bens pela entidade ou que houve operações de compra e venda dos bens existentes com consequente mudança de endereço.

3.2.3.- Estrutura doutrinária e ritualística da FEUR

Desde o primeiro ano de funcionamento da FEUR, houve a preocupação por parte dos seus dirigentes com a instrução doutrinária e ritualística dos associados. Ao assumir a direção da mesma, Carlos Alberto dos Santos parecia ter claro que uma das fragilidades das religiões afro-brasileiras em Rondônia, como de resto nas demais

²⁵⁰ *Federação Umbandista de Rondônia: Alteração dos Estatutos da Federação Espírita Umbandista de Rondônia*. O Guaporé, 29 de abril de 1978, p. 2. Ano XXV – Nº. 7.374.

²⁵¹ Além da nomenclatura que gerou a suspeita de que poderia haver duas propriedades, uma chamada Sítio Melhoral e outra Burití, em notícia publicada pelo jornal *Alto Madeira* em 28 de setembro de 1987 lemos: “(...) os festejos alusivos a São Cosme e São Damião, que, este ano por ser no Domingo, acontecerão **na sede campestre da entidade no quilometro 2 na estrada 13 de setembro**”. [Grifo nosso]. Fonte: *Festa da Feur reúne umbandistas*. *Alto Madeira*, 28 de setembro de 1987, p. 4. Ano LXX – Nº 19.342. Noutra notícia sobre o mesmo tema, também publicada pelo jornal *Alto Madeira*, encontramos: “Pela primeira vez, essa tradicional festa **foi realizada na sede campestre**, saindo da FEUR onde não existe espaço suficiente para abrigar a todos que comparecem”. [Grifo nosso]. Fonte: *Reniãoda Feur foi “um sucesso”*. *Alto Madeira*, 29 de setembro de 1987, p. 4. Ano LXX – Nº 19.343.

²⁵² Conforme Marco Teixeira (1994:71), Carlos Alberto dos Santos “criou um internato que por quatro anos atendeu a trinta crianças carente; uma escola semi-aberta para crianças e abriu “escolas básicas” para crianças em diversos terreiros. Por apoiar o candidato do então MDB à vaga de deputado, o governador do território iniciou contra ele um movimento de perseguição, fechando o internato e redistribuindo as crianças pelos órgãos federais do Território”.

²⁵³ Comando sanitário interdita escola de Umbanda. *O Guaporé*. Porto Velho, 19 mar. 1978. p. 1.

²⁵⁴ Encontro de orixás será em Ji-Paraná. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jun. 1982. p. 3.

regiões do Brasil, consistia na extrema diversidade de suas práticas e ausência de consensos entre os sacerdotes e dirigentes de searas, centros e terreiros, a respeito dos critérios para que alguém fosse considerado sacerdote ou dirigente de casas de cultos, pois neste campo religioso inexistiam (e até hoje inexistem) pré-requisitos institucionais para tal. Portanto, o que estava no cerne das suas preocupações era a questão da normatização e controle das práticas e das doutrinas.

Outra dificuldade, reconhecida publicamente por ele, era o desconhecimento dos sacerdotes e “filhos de corrente”²⁵⁵ a respeito dos princípios filosóficos e doutrinários da Umbanda. Inclusive no que se refere a aspectos importantes da sua identidade religiosa, como a mediunidade. Diante disto, ao tomar parte do movimento de federalização e unificação da Umbanda, a Diretoria da FEUR definiu um projeto político emanado da Confederação Nacional de Umbanda: impor aos centros, searas e terreiros uma diretriz doutrinária e ética. Para isso, era necessário conscientizar e educar “*sacerdotes e filhos de corrente*” do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia dentro dos princípios filosóficos e doutrinários desse modelo religioso. E não apenas no que concernia aos seus fundamentos, mas a aspectos básicos da doutrina, como por exemplo: o significado da mediunidade, normatizando socialmente as suas práticas e unificando-as, conforme compete a toda e qualquer instituição social, conforme já foi mencionado (Otto Maduro, 1983; Berger e Luckman, 1985).

Assim, ao escrever ao público leitor do jornal Alto Madeira sobre as atividades da FEUR, Carlos Alberto dos Santos enfatizava a importância de se ter conhecimento sobre os fundamentos da Umbanda para que houvesse o correto cumprimento do desenvolvimento espiritual dos adeptos e das suas funções religiosas. Ele explicava como deveria ser a conduta do *médium*²⁵⁶ ao prestar auxílio aos necessitados, esclarecendo que o *passé*²⁵⁷ não resolvia todos os problemas. Embora o mesmo fosse importante. Dizia ainda, que a missão do *médium* “[...] será perfeita se tiver conseguido sua própria reforma e esta será completa quando conseguir compreender e praticar os evangelhos”.²⁵⁸ Tomando em conta essa situação, constatou que havia necessidade de que a Federação oferecesse educação religiosa aos seus afiliados e aos adeptos da Umbanda. Desta forma, em notícia publicada no Alto Madeira ele informou:

²⁵⁵ Modo como também eram chamados os adeptos da Umbanda - e também do Espiritismo Kardecista - filiados a algum Centro Espírita, Seara ou Terreiro.

²⁵⁶ Segundo definição de Ivone Maggie (2001:148), *Médium* significa: “Pessoa que trabalha no santo, que entra em transe e controla o idioma da possessão. Tem vários orixás e uma mãe ou pai de santo.” Já Olga Gundole Cacciatore (1988:172) assim o define: “Pessoa que tem a faculdade especial de servir de intermediários entre o mundo físico e o mundo espiritual. Termo do Espiritismo adotado pela Umbanda.”

²⁵⁷ Passe, segundo Olga Gundole Cacciatore (1988:100) significa: “Ato de a entidade, através do médium incorporado, emitir vibrações que anulam os efeitos de más influências sofridas pelo cliente através de feitiços, “encostos”, “olho grande” etc. e que “abrem seus caminhos”. Isso é realizado nas sessões de consultas, também chamadas de caridade. O médium passa as mãos próximas ao corpo da pessoa, de cima para baixo, na frente e nas costas, puxa seus braços para baixo, defuma-a com a fumaça de seu charuto o cachimbo etc.”

²⁵⁸ Umbanda: coluna sob responsabilidade da F.E.U.R. Alto Madeira, 14 e 15 de agosto de 1977, p. 2. Ano Lx – Nº. 12.752.

[...] Dando cumprimento **aquilo que é carente em uma grande maioria de Centros, há necessidade que diretores e filhos de corrente, tenham conhecimentos sobre o mecanismo da mediunidade**; esta faz parte importante na aplicação ativa de colher e distribuir fluidos, mensagens e praticar a magia dos elementos da natureza. **Educação do médium consiste no preparo adequado para que estes desempenhem sua missão em socorro dos necessitados materiais e espirituais; (...). Para isso é preciso que saiba porque é médium, porque veio o espiritismo como uma Terceira Revelação, e, mais tarde, a Umbanda, qual o verdadeiro motivo da sua mediunidade; [...].** [grifo nosso].²⁵⁹

Além do que foi acima exposto e na mesma matéria, Carlos Alberto dos Santos explicou o que era a Umbanda. Ele afirmou que se tratava de uma religião que veio para substituir o espiritismo, pois este já não cumpria eficazmente a sua missão. Na matéria se elucidava sobre o que era a mediunidade e se definia os tipos de mediunidade e os efeitos da mesma. E mais, explanava sobre a importância de dar explicação sobre as bases doutrinárias da Umbanda esclarecendo:

[...] Todos teremos de abordar em futuros artigos. Muitos irão estranhar a maneira de abordar, citando as obras de Alan Kardec, mas o fato é que, é o compilador da Terceira Revelação e a Umbanda é espiritismo, é revelação, é doutrina dos espíritos.

Sendo o espiritismo a chave, com o auxílio da qual tudo se explica de modo fácil, será a Umbanda complementar; a finalidade da Umbanda é a regeneração da humanidade; e como é doutrina de reforma do indivíduo e da alma, junto com o espiritismo é a Terceira Revelação; é o Consolador porque conforta o espírito encarnado em resgates duros e provações penosas; é o Espírito de Verdade, porque esclarece a mente; explicando o mecanismo dos destinos e abrindo aos olhos míopes do homem a visão da imortalidade e da Sociedade dos Espíritos da qual todos provêm e para a qual todos voltamos.²⁶⁰

Antes disso ele havia escrito outro artigo no qual dizia:

A Umbanda surgiu pela necessidade de um maior contato com os homens, pela fraternidade entre as diversas correntes espiritualistas existentes, cuja obra é somar, expandir e unir preenchendo a lacuna deixada pelo espiritismo, que acomodou-se isolando-se entre quatro paredes combatendo e contrariando as práticas que julga barreiras à evolução espiritual. A Umbanda é a Terceira Revelação, é o caminho encontrado pelo Pai Oxalá, prá penetrar nos ambientes, transformando-os de acordo com os desejos de Cristo.²⁶¹

Como se pode ver, vários temas foram abordados nesta declaração. Mas, ao nosso modo de entender, o fundamental é que neste texto são apresentadas as influências filosóficas e doutrinárias da Umbanda: Cristianismo e Espiritismo. Ao mesmo tempo em que o texto deixa claro que o Espiritismo, apesar de ser a base desta

²⁵⁹ Note-se a forte influência dos princípios filosóficos do Espiritismo neste modelo explicativo, o qual define e direciona a orientação religiosa dos seguidores da Umbanda.

²⁶⁰ Umbanda: Coluna sob responsabilidade da F.E.U.R. *Alto Madeira*. Porto Velho, 25 ago. 1977. p. 3.

²⁶¹ *Umbanda. Coluna sob a responsabilidade da FEUR*. Porto Velho: Alto Madeira, 14 e 15 de agosto de 1977, p.2.

religião a mesma se opõe a algumas “*correntes espiritualistas*”. Também fica evidente que uma das metas da Federação era difundir conhecimentos sobre a Umbanda entre os membros dos centros, searas e terreiros. Essa proposta visava a um dos alvos do movimento de federalização dessa corrente religiosa: Unificar o discurso dos adeptos das religiões afro-brasileiras que se identificavam ou que eram identificados como “umbandistas”.

Além do que já foi exposto, o entendimento que os dirigentes da Federação tinham sobre o significado da Umbanda foi assim sintetizada por um representante da sua Assessoria de Imprensa, em um artigo intitulado *A Umbanda em Marcha*:

Umbanda, é sinônimo de paz, amor, solidariedade, prática da caridade e autoconfiança em nosso Pai Oxalá.

Na Umbanda, encontramos os lenitivos para as nossas dores e sofrimentos, cura os nossos males, quando estes são de origem espiritual, pois, existem males físicos que a ciência médica é impotente para diagnosticá-los, por serem simplesmente espirituais.

Deus, dotou o homem de inteligência e de excepcionais qualidades para desvendar todos os mistérios da vida e do universo, dotando-o também da faculdade de comunicar-se com os espíritos de nossos antepassados, nas sessões espíritas, através dos médiuns [...].²⁶²

Ao decorrer do processo de implantação da FEUR e da sua expansão, muitos outros artigos levaram a rubrica da Federação, ou foram publicados sob a mesma. Os textos abordavam temas comprometidos com as doutrinas da Umbanda. Eles tinham essa finalidade de educar os dirigentes e os membros de Centros, Searas e Terreiros nessa doutrina. Também tinham o objetivo de esclarecer ao público em geral sobre a mesma. Os temas dos artigos que foram publicados nos jornais de Rondônia eram bastante variados. A título de esclarecimento, vejamos os assuntos que aparecem em alguns, seja de forma central, como no que foi acima citado, seja de forma secundária:

- Definição de “*Oferendas*” ou “*obrigações*”.²⁶³
- “*Responsabilidade mediúnica*” – Texto de exortação moral: conclamava a abandonar o orgulho e dedicar-se à humildade e à Caridade, tendo como espelho a moral Crística.²⁶⁴
- “*Educação dos médiuns*” – (Foi descrita acima).²⁶⁵
- “*Diferença entre o Ocultismo Ocidental e Oriental*”.²⁶⁶
- “*Educação de Médiuns – continuação*” – Nele se explica porque alguém é médium, o valor mediúnico, tipos de mediunidade, e porque a Umbanda junto com o Espiritismo é a “*Terceira Revelação*”.²⁶⁷

²⁶² A Umbanda em marcha. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 nov. 1977. p. 9.

²⁶³ UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 e 25 jul. 1977. p. 3.

²⁶⁴ UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 jul. e 1º. ago. 1977. p. 2.

²⁶⁵ Umbanda: coluna sob responsabilidade da F.E.U.R. *Alto Maderia*. Porto Velho, 14 e 15 ago. 1977. p. 2.

²⁶⁶ IZÉL, Getúlio. No campo espiritual da Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 ago. 1977. p. 5.

- “*A Umbanda em marcha*” - Apresenta conceitos que define o significado religioso da Umbanda e sua função social como agente de cura do corpo e da alma, lembrando que ela atua sobre distúrbios “que a ciência médica é impotente para diagnosticá-los e tratá-los”.²⁶⁸

- “*Cerimônia de Iniciações*” – Explica o que é “*Roncór*”.²⁶⁹

- “*Campo espiritual da Umbanda*” – Discorre sobre entidades da Umbanda e suas funções no campo espiritual, fornecendo definição para os conceitos “*caboclos*” e “*pretos velhos*”.²⁷⁰

- Rituais – Fornece algumas explicações sobre rituais de “*Róncor*” realizados na FEUR.²⁷¹

- Auto-defesa contra os “*ataques e críticas à Umbanda*” vindos de outras religiões ou de pessoas que desconhecem a religião e seus serviços sociais.²⁷²

- Posicionamentos sobre a relação entre “*Crimes e Fenômenos paranormais*”.²⁷³

- “*Consumo de bebidas alcoólicas*”²⁷⁴ - Apresenta regras de conduta moral.

- “*Campanha de filiação à FEUR para “legalizar” terreiros*”.²⁷⁵

Os títulos mencionados e os conteúdos das matérias deixam claro que a FEUR, como outras instituições congêneres, se adequou às normas e valores impostos pelas classes dominantes. E que, na busca por legitimidade, ela procurou *submeter* o povo de santo às mesmas. Nesse sentido ela findou se tornando o braço religioso das instituições de controle e poder que nutriam relações sociais assimétricas, sustentada por um Estado autoritário e controlador, situação que já tinha sido notada por teóricos da Umbanda que estudaram as federações cariocas e paulistas (Negrão, 1996; Birman, 1985b; entre outros).

A seguir discurremos sobre o que vinha a ser a “educação dos médiuns” dentro dos princípios da Umbanda propalados pela FEUR.

3.2.4.- Formação do corpo de “*médiuns*” na Umbanda: Instrução e consagração religiosa

²⁶⁷ Umbanda: Coluna sob responsabilidade da F.E.U.R. *Alto Madeira*. Porto Velho, 25 ago. 1977. p. 3.

²⁶⁸ A Umbanda em marcha. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 nov. 1977. p. 9.

²⁶⁹ Umbanda vai “iniciar” (Cerimônia de “roncó” no Sábado de Aleluia). *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 jan. 1978. p. 1 e 3.

²⁷⁰ IZÉL, Getúlio. *No campo espiritual da Umbanda*. Alto Madeira, 15 e 16 de janeiro de 1978, p. 8. Ano LX – Nº 12.878.

²⁷¹ *Umbanda iniciou ontem Roncó*. Alto Madeira, 09 de fevereiro de 1978, p. 3. Ano LX – Nº. 12.897.

²⁷² SILVA, Tancredo da e D’AVILA, Mamede José. *Umbanda*. Alto Madeira, 12 de junho de 1979, p. 2. Ano LXII – Nº. 13.283.

²⁷³ *Fenômenos paranormais não justificam crimes*. Alto Madeira, 02 de outubro de 1979, p. 3. Ano LXII – Nº. 13.350.

²⁷⁴ *Federação proíbe bebidas*. Alto Madeira, 30 de janeiro de 1980, p. 1. Ano LXII – Nº. 13.387.

²⁷⁵ *FEUR vai legalizar terreiros*. Alto Madeira, 30 de janeiro de 1980, p.3. Ano LXII – Nº. 13.387.

O programa de atividades desenvolvido pela FEUR e que está relacionado às políticas de formação doutrinária e ritualística dos “médiums” podem ser classificadas nas seguintes categorias: sessões, iniciações²⁷⁶, festejos, encontros e exames de consagração. Vejamos a seguir no que consistiam.

3.2.4.1- Exames para Consagração na Umbanda

Candidatos a dirigentes de Searas, Mesinhas, Bancas de Cura e Terreiros eram “preparados”²⁷⁷ para se submeterem a “testes” de conhecimentos doutrinários e ritualísticos aplicados e difundidos pela FEUR.

Os *testes* consistiam de exames teóricos sobre aspectos doutrinários e ritualísticos. E, em alguns casos, de exercícios chamados de “provas”. Tais exames eram obrigatórios para aqueles que pretendiam legalizar as suas atividades religiosas e registrar os seus terreiros, pois lhes conferia o Diploma, ou Certificado de que necessitavam para obterem autorização da Polícia para realizarem os rituais com toques de tambor.

Os exames eram realizados na sede da FEUR por um corpo de sacerdotes experientes que compunha o seu “*Conselho Espiritual*”.²⁷⁸ Este Conselho parece ter surgido por volta de 1978-1979.

Para se submeterem aos exames os candidatos deveriam participar dos cursos de instrução das doutrinas da Umbanda ministrados na sede pelos Conselheiros ou pessoas autorizadas por eles, e estudar a literatura e as apostilas que continham as doutrinas e ritos admitidos pela Confederação Nacional de Umbanda, e distribuídas pela FEUR aos sócios.

Note-se um dado importante: o padrão de transmissão do saber estabelecido pela FEUR lembra o do ensino formal, aonde o aprendiz vai à escola, estuda as lições, faz exercícios, é avaliado e ao fim recebe um “certificado” (no caso o “*diploma*”) que o autoriza ao exercício das suas habilidades e competências.

Essa prática estava em consonância aos modelos de unificação religiosa das Federações e Confederações de Umbanda com as quais a FEUR mantinha vínculos institucionais e pessoais (por meio das relações sociais dos seus dirigentes). Lembrando que as mesmas se enquadravam nas políticas de integração e legitimação da Umbanda em curso na sociedade brasileira da época.

Com essa atividade cumpria-se uma das metas da Confederação Nacional de Umbanda, e com um dos objetivos da FEUR, que era a padronização das práticas rituais e doutrinárias das religiões afro-brasileiras de Rondônia. O efeito dessa ação foi, sem qualquer sombra de dúvida, o cerceamento de outras práticas e saberes ritualísticos afro-brasileiros presentes entre os sócios da Federação e a difusão do modelo doutrinário umbandista entre os sacerdotes e dirigentes de terreiros e casas de cultos afro-brasileiros

²⁷⁶ Festejos e comemorações também podem ser consideradas como atividades *educativas*. São, porém, de outro gênero.

²⁷⁷ Orientados sobre as doutrinas e ritos da *Umbanda*.

²⁷⁸ Encontramos esta denominação em uma matéria que se referia às atividades da FEUR. Ela foi publicada no dia 26 de fevereiro de 1981 no jornal O Guaporé. As informações são atribuídas ao Presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos.

de Rondônia. Estes, por sua vez, se tornaram multiplicadores desse modelo ao transmiti-los durante as atividades religiosas que executavam em suas mesinhas, centros, tendas, searas e terreiros, junto aos adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras que os frequentavam.

3.2.4.2.- Sessões²⁷⁹

Na sede da FEUR ocorreram cerimônias com a finalidade de desenvolver e aperfeiçoar os médiuns dentro dos princípios doutrinários e ritualísticos da Umbanda. A primeira “sessão” mediúnica que foi realizada aí ocorreu no dia 26 de janeiro de 1978, sob a direção do *babalorixá* Wilson Rodrigues.²⁸⁰

A primeira vez que esse sacerdote aportou na cidade de Porto Velho foi na condição de representante de uma Federação de Cultos Afro-brasileiros do Rio de Janeiro, por ocasião da realização do I Encontro de Orixás de Rondônia (1977). Naquela oportunidade, ele se encontrava entre as autoridades religiosas que compareceram ao evento. Durante as cerimônias ele chamou atenção para si por estar trajando um terno azul claro, quando todos os outros participantes usavam vestes brancas. Ele também se destacou por haver se comprometido publicamente com a luta em favor da organização das comunidades religiosas afro-brasileiras em instituições federativas. Alguns meses depois foi convidado a regressar a Rondônia para efetuar iniciações em associados da FEUR. Reportamos a esse pai de santo e ao papel destacado que ele teve no campo religioso afro-brasileiro de Porto Velho na sessão *Candomblé Jeje* deste mesmo trabalho. Para esta parte da pesquisa interessa saber que durante o ano de 1978 esse sacerdote deu plantão diário na Sede da FEUR, durante os períodos da manhã e tarde, atendendo aos fiéis da “Umbanda” e prestando-lhes assistência espiritual gratuita.²⁸¹

3.2.4.3.- Rituais de iniciações, celebrações e outros eventos

a) Batismos e matrimônios

A FEUR foi responsável por promover oficialmente o “*primeiro batismo*” dentro dos preceitos da Umbanda em Rondônia. A cerimônia foi dirigida pelo Presidente da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo - UTEUCESP, Jamil Rachid, com o auxílio de outros sacerdotes. Isto ocorreu durante o *I Encontro de Orixás de Rondônia*, conforme consta em uma longa matéria escrita pelos jornalistas Euro Tourinho e Lucio Albuquerque que foi publicada em 12 de julho de 1977.²⁸²

A este primeiro batismo seguiram-se outros, alguns dos quais foram efetuados pelo sacerdote Wilson Rodrigues, na Sede da FEUR.

b) Feituras

De acordo com o jornal *Alto Madeira*²⁸³, os primeiros rituais de “*iniciação*” dentro dos preceitos da Umbanda acontecidos em Rondônia foram dirigidos pelo

²⁷⁹ Cerimônias rituais com a finalidade de desenvolvimento, aprendizado e aperfeiçoamento dos médiuns dentro dos princípios filosóficos da doutrina umbandista.

²⁸⁰ UMBANDA VAI “INICIAR” (Cerimônia do “roncó” no sábado de aleluia). *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 jan. 1978. p. 1.

²⁸¹ Umbanda iniciou ontem Roncó. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 fev. 1978. p. 3.

²⁸² Outras informações sobre este assunto podem ser encontradas na item relativo a este encontro o qual pode ser encontrado no capítulo *Festa dos Orixás* deste mesmo trabalho.

²⁸³ FEUR fará especial amanhã. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 jan. 1978. p. 3.

sacerdote Wilson Rodrigues. Tais rituais ocorreram no período de 25 de janeiro a 15 de fevereiro de 1979 e tiveram a chancela da FEUR.

É importante registrar que as fontes orais indicam que este sacerdote efetuou iniciações rituais *dentro dos preceitos* do *Candomblé jeje*. A este respeito sugerimos que seja consultada a sessão dedicada a este modelo religioso no capítulo deste trabalho que é dedicado à presença do Candomblé em Rondônia.

c) Festas e Encontros

Na sede da FEUR também aconteceu reuniões festivas, públicas e privadas, com cânticos e danças, uso de defumações e outros elementos da “Umbanda”. Além destas reuniões, a instituição promoveu diversos eventos de caráter religioso que se espalhavam por outros espaços públicos e privados, envolvendo adeptos e não adeptos dos cultos afro-brasileiros. Os mais visíveis foram a *Festa de Iemanjá* e a *Festa dos Orixás de Rondônia*. O mais importante deles, foi a *Festa dos Orixás de Rondônia* porque congregava grupos religiosos afro-brasileiros de todo o território rondoniense e de outras regiões do país, enquanto a festa de Iemanjá era mais restrita, reunindo basicamente grupos de Porto Velho.

Não há dúvida de que o modelo ritualístico adotado nas grandes festas públicas promovidas pela FEUR seguia os mesmos parâmetros e modelo organizacional de eventos que foram realizados pelo movimento de unificação nacional da Umbanda. Serviu-lhe como exemplo os que foram realizados nos Congressos Brasileiros de Umbandas (descritos pela literatura Umbandista) e nos festejos e Simpósios promovidos pela UTEUCESP. Se observarmos as atividades produzidas pela FEUR com as recomendações do *II Congresso Brasileiro de Umbanda* para a unificação doutrinária e ritualística da Umbanda, é possível observar que as mesmas eram adotadas em Rondônia, como fica demonstrado no exemplo exposto no quadro abaixo.²⁸⁴

²⁸⁴ O evento tinha o objetivo de elaborar a *Carta Sinódica da Umbanda*. Segundo Lísias Nogueira Negrão, a ideia era “Promover a codificação da Doutrina Umbandista em todos os seus aspectos (filosófico, científico e religioso) inclusive a uniformização do ritual e atos litúrgicos tendo em conta as diversas particularidades do culto e as peculiaridades de cada Estado ou região do país.” Segundo ele, na oportunidade foi elaborado um documento onde se definia o esboço do credo umbandista. “Buscava-se dar à Umbanda uma estrutura nacional unificada e centralizada, um código ético-doutrinário calcado na moralidade cristã e na ordem vigentes e um ritual padronizado. Dessa maneira, o órgão diretor nacional a ser consolidado a partir das organizações já existentes no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul e em vias de organização em São Paulo, e a ser oficializado no congresso para 1963 em Porto Alegre, se constituiria na “Igreja” da Umbanda, que se tornaria uma religião legítima e aceita tanto pelo Estado como pela Sociedade Civil. Deixaria assim de ser uma “Seita”, sem hierarquia centralizada, sem padronização ritual, estigmatizada por desvios morais, conforme vinha sendo percebida até então. [...]”. (Negrão, 1996:89,93).

QUADRO XV

FESTAS PROMOVIDAS PELA FEUR E CERIMONIAL DO II CONGRESSO BRAS DE UMBANDA

IV Encontro de Orixás 1980	II Congresso Brasileiro Umbanda 1961 ²⁸⁵
<p>Programação:</p> <p>1. Missa campal em homenagem aos orixás, celebrada pelo Rev. Dom Francisco de Souza Oliveira, Bispo da Igreja Católica Apostólica Brasileira de São Paulo; 2. Hasteamento do Pavilhão Nac., e da Band. da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia, acompanhada de cântico do Hino de Umbanda; 3. Abertura do Encontro pelo Presid. da FEUR; 4. Apresentação das autorid., delegações visitantes e dirigentes de tendas filiadas à FEUR; 5. Saudação dos Orixás, pontos cantados pela curimba de filho de santo; [...] 9. Palavras das autor. e Presi. da FEUR; 10. Encerramento do Encontro, com entrega de lembranças.²⁸⁶</p>	<p>Cerimônia de encerramento:</p> <p>“A mesa foi composta com a participação dos deputados estaduais Átila Nunes (RJ) e Moab Caldas (RS), do bispo dom José Aires da Cruz, da Igreja Católica Brasileira, além de líderes umbandistas. A cerimônia iniciou-se com a execução do Hino Nacional pela banda de música da Polícia Militar do então Estado da Guanabara, seguido por pontos de homenagem aos orixás cantados por um coral umbandista. O teor dos discursos foi de homenagens ao presidente da República, ao governador do Estado da Guanabara e à imprensa (o Congresso foi realizado nas dependência da ABI). (Negrao, 1996:89)</p>

FONTE: Hoje a Festa dos Orixás. Porto Velho: Alto Madeira, 10 e 11 de julho de 1977, p. 1. – Ano LX – Nº 12.742; NEGRÃO, Lísias. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

A seguir, apresentaremos outros aspectos da atuação da FEUR no campo ético: a educação e os princípios morais dos médiuns.

3.2.5.- Educação dos médiuns e princípios éticos

Estabelecer um código de conduta ética e de educação moral foi outra prática das federações de cultos afro-brasileiros. A FEUR se ocupou de estabelecê-las, também, conforme veremos a seguir.

3.2.5.1.- Moralização e controle dos usos e costumes nos espaços de culto

O fortalecimento institucional da FEUR se acentuou com a execução do seu projeto político-doutrinário, especialmente após o sucesso que foi alcançado com aquele que foi chamado de *Encontro de Orixás*, o qual projetou nacionalmente o nome desta Federação e do seu presidente. A partir daí, a FEUR adquiriu maior respaldo junto às comunidades e grupos religiosos afro-brasileiros de Rondônia e à sociedade, conquistando melhores condições para dar sequência às ações de unificação das práticas religiosas e doutrinárias que vinha empreendendo.

Com isto, aprofundou as políticas relacionadas à educação dos agentes dos cultos, agregando ao processo de unificação das práticas rituais e doutrinárias outros elementos, o que incluiu: campanhas de moralização dos usos e costumes nos espaços de culto e inserção nos discursos dos seus dirigentes da defesa da normatização dos comportamentos, com vistas a obtenção de padrões de conduta considerados mais “adequados” à doutrina Umbandista. O artigo “*Umbanda e católicos comemoram S. Sebastião*” apresenta uma pequena amostra desta inovação:

²⁸⁵ Este congresso foi realizado no Rio de Janeiro entre 16 e 31 de julho de 1961.

²⁸⁶ *Umbandistas encontram-se em Rondônia em julho*. O Alto Madeira, 12 de junho de 1980, p. 7. Ano LXIII – Nº 13.465; Alto Madeira. *Hoje a Festa dos Orixás*. Porto Velho: Alto Madeira, 10 e 11 de julho de 1977, p. 1. – Ano LX – Nº 12.742.

“Amanhã, dia 20, as comunidades católicas e umbandistas de Rondônia estarão festejando, pomposamente, o dia consagrado a São Sebastião, o Herói Mártir, o Santo Guerreiro. A comunidade católica vem realizando desde o dia 11 do corrente, um novenário em que uma equipe de leigos participa ativamente, desenvolvendo a Santa Missa, tema que será o destaque principal da festa de comemoração.

Nas searas, terreiros e tendas de Umbanda e Quimbanda, onde o santo, além de ser cultuado como mensageiro da paz e do bem, visto como Oxossi, o Mártir Guerreiro, as festividades programadas são sem precedentes e **um grande número de adeptos começa a ensaiar os cultos que serão desenvolvidos naquele dia.**

A Federação Espírita e Umbandista, já delineou o programa que os centros filiados terão que seguir religiosamente, onde a prática será unicamente de cultos e orações, sem uso de bebidas e prática de costumes e hábitos comprometedores a seita”.²⁸⁷[Grifos nossos].

Observe-se que o texto menciona que para festejar o santo há necessidade de *ensaio dos cultos*, e que foi delineado um programa que deveria ser *rigorosamente* cumprido nos espaços de cultos filiados à entidade. Observe-se ainda o uso do imperativo nos termos utilizados neste informativo. Está claro, pois, que neste momento a FEUR tinha autoridade e poder para gerir assuntos relacionados ao aprendizado das práticas rituais, definindo o que e como elas seriam realizadas.

Como se pode notar, esse momento é um tempo de aprendizados novos para os adeptos dos cultos afro-brasileiros. Esses aprendizados são ditados por uma instituição de caráter burocrático que *impõe* aos associados normas de conduta, as quais eles devem adotar nos seus próprios espaços de cultos. Do ponto de vista formal os códigos morais, éticos, ritualísticos e de conduta deixam de ser transmitidos nos espaços onde tradicionalmente ocorria a difusão dos saberes, que eram as searas e os terreiros. A partir do aparecimento da FEUR eles são transmitidos de outro modo, e por autoridades religiosas que não são sacerdotes, como é o caso de Carlos Alberto dos Santos. Por isso, é preciso entender as regras do novo modelo religioso, os seus princípios e fundamentos. E, também, “ensaiar” os novos ritmos, os novos cantos, as novas orações.

Mas, o mais importante: acima de tudo é preciso enquadrar-se ao novo sistema, abandonando hábitos sociais tidos como nocivos e detratores da nova religião. Assim, houve outra área concernente ao comportamento dos afiliados sobre a qual a FEUR procurou estabelecer normas de conduta: a do consumo de bebidas alcoólicas.

3.2.5.2.- Controle dos costumes e das práticas religiosas: o consumo de bebidas alcoólicas

O controle de hábitos populares considerados impróprios pelos dirigentes da FEUR e outros associados foi um dos pilares do projeto de moralização dos costumes, e da cartilha de *educação mediúnica* propalada por esta entidade. Combater o consumo de bebidas alcoólicas nos espaços de culto foi uma das suas metas.

A preocupação com a ingestão de bebidas alcoólicas no ambiente de culto decorria do fato de que esta prejudicava a religião, já que a imagem pública da mesma

²⁸⁷ *Umbanda e católicos comemoram S. Sebastião* Alto Madeira, 19 de janeiro de 1978. Ano LX - Nº12.881

era maculada por conta dos costumes relacionados às suas práticas. A este respeito dois problemas se apresentavam:

1º. A ambigüidade da incorporação de médiuns alcoólatras ou alcoolizados por entidades bebedoras. Considerando que um grande número de entidades que costuma serem incorporadas pelos médiuns dos terreiros de Rondônia “baixam em terra” embriagadas, quando ocorria de o médium participar dos serviços religiosos após ingerir bebidas alcoólicas, ou ser reconhecido publicamente como bebedor contumaz, havia dúvidas na assistência quanto à veracidade do seu dom espiritual para “incorporar”. Especialmente quando as entidades por ele recebidas faziam parte de alguma linhagem de espíritos que “já *chegam bêbedos no salão*”, ou que já chegavam solicitando bebidas alcoólicas à assistência, como acontece com as entidades da prestigiosa linhagem Léguas Bogi-Buá, que é muito famosa e muito presente nos terreiros de Rondônia.

2º. Brigas e confusões durante os cultos. Era comum haver dissabores nos terreiros em decorrência de excessos de consumo de álcool. Em nosso trabalho de investigação encontramos registros de episódios violentos, inclusive com armas de fogo.²⁸⁸

É importante ressaltar que uma das questões mais controvertidas dentro do campo religioso afro-brasileiro concerne à ingestão de bebidas alcoólicas durante e após os serviços religiosos. Esta foi, e ainda hoje é, uma área delicada e difícil de tratar. Sendo complexo de resolver, é também difícil normatizá-la. Inclusive, por causa da própria estrutura simbólica dos rituais que tem na utilização das bebidas um dos seus veículos materiais de mediação com o sagrado.

Apesar disto, este foi um problema que a FEUR procurou atacar, pois o uso e consumo de bebidas alcoólicas nos terreiros é um dos temas que apareciam (e até hoje aparecem) como “um problema” que afetava (e que ainda hoje afeta) as relações internas nas casas de culto, e depunha (continua a depor) contra a boa imagem dos adeptos das religiões afro-brasileiras e de seus espaços de culto. Deste modo, no princípio do ano de 1979, a FEUR adotou a seguinte medida para sanear os terreiros destes dissabores:

²⁸⁸ Eis alguns exemplos: Em 24 de abril de 1975 o indivíduo de nome José Emir Pereira, de 17 anos, apareceu no *batuque de São José “armado com trabuco calibre 22”*. Segundo a informação, ele enviou pelo menos duas pessoas para o Pronto Socorro do Hospital São José (Fonte: Espírito de Porco baixa no batuque. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 abr. 1975. p. 7.); Um vizinho do *Batuque de São Jorge*, invadiu o terreiro e fez o maior *quebra-quebra* porque se sentia incomodado pelo barulho. E como o terreiro estava funcionando de modo irregular foi fechado (Fonte: Quebra-quebra faz PM fechar Batuque S. Jorge. *O Guaporé*. Porto Velho, 21 abr. 1979. p. s/n.); à margem do Igarapé dos Tanques, próximo à Rodoviária “estabeleceu-se um enorme quebra-quebra com tiroteio e pancadaria dentro de uma birosca que serve de terreiro” (Fonte: Marginais tomam conta de área atrás da Rodoviária. *Alto Madeira*. Porto Velho, 4 dez. 1985. p. 1.); o *Centro de Umbanda Santa Luzia*, também foi invadido por um vizinho que quebrou portas, janelas, estatuas de santo e agrediu fisicamente uma afiliada do terreiro porque se sentia incomodado pelo barulho (Fonte: Destruíu templo de Umbanda e feriu mulher. *Alto Madeira*. Porto Velho, 28 jul. 1987. p.5.).

“A Federação Espírita e Umbandista de Rondônia deverá reunir com todos os líderes dos 45 terreiros que estão inscritos na entidade e proibir a utilização de bebida alcoólica medida que, segundo o presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos, vai permitir maior segurança na realização dos trabalhos. Hoje, Carlos Alberto segue para as cidades ao longo da rodovia 364, para manter contatos com pais-de-santo e orientá-los sobre a filiação na Federação. O líder umbandista disse que já estão sendo preparados os planos para o IV Encontro de Orixás, em julho.

[...] A Federação vai dar total cobertura a seus filiados. Sem isso, a casa fica desprotegida e sujeita a intervenção policial, disse Carlos Alberto, explicando a importância da filiação dos terreiros à FEUR.

Bebidas

Carlos Alberto falou também sobre a determinação que a Feur estará levando às casas de umbanda do Território. “Vamos proibir o uso de bebidas alcoólicas e outros vícios nos terreiros, para que os trabalhos possam ser feitos com segurança”.²⁸⁹

Como já indicamos, preocupados em estabelecer uma imagem positiva da religião perante a opinião pública, os dirigentes da FEUR concluíram que era necessário mudar condutas, alterando *“hábitos comprometedores à seita”*, tais como o *“uso de bebidas”*. Portanto, fizeram campanhas de esclarecimento juntos aos dirigentes de culto a ela filiados e buscaram estabelecer um conjunto de regras e práticas mais “apropriadas” aos seguidores de uma religião elevada, como é a Umbanda, a qual não poderia estar associada à violência e aos registros policiais.

Assim, as regras foram postas. Inclusive essa do controle sobre o consumo de bebidas alcoólicas, cuja intenção era funcionar como uma espécie de “lei seca” ou “para raio” à presença constante da polícia nos espaços de culto e às prisões de adeptos e de freqüentadores durante as cerimônias, já que se estabeleceu que a bebida alcoólica devesse ser abolida dos rituais, e que neles só poderiam ser admitidos “cultos e orações”.

²⁸⁹ Federação proíbe bebidas. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 1; Feur vai legalizar terreiros. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 3.

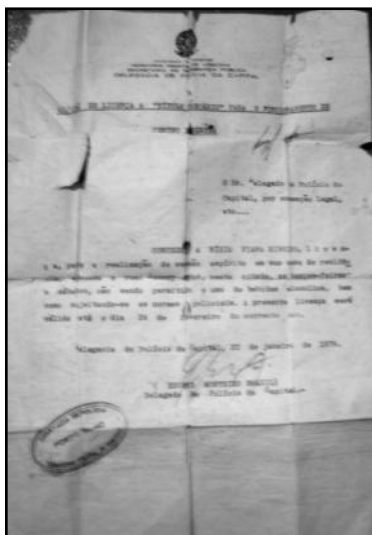


Figura 58 - Alvará de Licença a “título precário” para funcionamento de Centro Espírita.”²⁹⁰ Para obtê-lo o requerente se comprometia a “sujeitar-se” às normas policiais e a evitar o consumo de bebidas alcoólicas durante as sessões. O documento ao lado pertenceu a Nízia Viana Ribeiro e foi expedido em 24 de janeiro de 1976.

Fonte: Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro..

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Porto Velho, 6 de julho de 2011.

Portanto, o aspecto lúdico, festivo, que a bebida favorecia durante os eventos religiosos, e que fazia a alegria de muitos adeptos e freqüentadores dos espaços de cultos, teria que ser extirpado por ser motivo de destratamento público pela sociedade externa. E já que o que se almejava era ser aceito nela e dela participar... Melhor enquadrar-se, fazendo alguns ajustes e mudanças. Algumas radicais, como esta que foi citada acima.

Observa-se que a intenção, nesse momento, é exercer o controle sobre o corpo dos adeptos. Efetuar a sua domesticação pela eliminação de tudo o que na sociedade ampliada é considerado excessivo ou dissoluto. O interesse é o de adotar práticas mais aproximadas aos modelos religiosos cristãos. E distanciar-se das práticas consideradas mais impuras. Neste caso, aqueles atos associados aos aspectos negativos relacionados à liberação do corpo e do espírito através da distensão do mesmo pelo uso de bebidas, ou de outros mecanismos que não são reconhecidos pela sociedade abrangente.

Com este novo modelo de difusão do conhecimento religioso, a transmissão do legado cultural dos adeptos das religiões e religiosidades afro-brasileiras foi deixando de ser realizada de acordo com os hábitos e costumes já estabelecidos em alguns espaços de cultos de Rondônia, onde era comum o novo adepto chegar ao terreiro e ir ficando, se introduzindo aos poucos em suas práticas, não por meio de rituais específicos de iniciação, mas através da participação nas suas rotinas. Evidentemente que esse processo de interferência e normatizações nas práticas e nos costumes não ocorreu sem resistências ou sem fissuras *no* e *dos* sistemas religiosos, conforme é demonstrado em outras sessões desta tese.

²⁹⁰ Documento válido pelo período de um mês a contar a partir da sua expedição. O documento relativo à figura apresentada pertenceu a Nízia Viana Ribeiro. Mensalmente ela renovava o pedido de autorização junto ao Chefe de Polícia da cidade de Porto Velho para realizar “sessão espírita” em sua residência. A concessão era feita mediante cumprimento de algumas exigências. Dentre elas a de que não se fizesse consumo de bebidas alcoólicas durante as sessões e que se “sujeitasse” às “normas policiais.”

Aliás, a fundação da FEUR é por si mesma uma ruptura com a tradição, porque ela representa a aceitação de um novo sistema (o burocrático) e este sistema possui certa rigidez, haja vista que ele contém hierarquias, normas padronizadas, etc.. Estas não condiziam com os modelos religiosos antigos, os quais se caracterizavam por não possuírem rigorosas hierarquias, serem flexíveis, etc.

Com isto queremos lembrar que no modelo religioso tradicional os neófitos e prosélitos aprendiam os saberes e os fazeres da religião cotidianamente, no convívio com os sacerdotes e a comunidade de culto. A aprendizagem era um exercício diário e constante que começava desde o momento da entrada dos fiéis no sistema, muitas vezes ainda antes de nascer (pensamos aqui naqueles sacerdotes que declaram haverem sido iniciados nas “doutrinas” da Umbanda e do Candomblé quando ainda estava sendo gestados por suas mães), conforme nos foi esclarecido e exemplificado por vários sacerdotes que entrevistamos, dentre os quais Wilma Inês de França Araújo/*Wilma de Oyá*, Maria de Fátima Sampaio/*Fátima de Oyá*, Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi* e outros.

O ingresso das comunidades e grupos religiosos afro-brasileiros no movimento de federalização (ao institucionalizar os seus ritos e práticas) foi feito adotando um modelo burocrático de gestão dos bens simbólicos. Estes foram enquadrados em uma estrutura que poderíamos classificar como *escolar*, já que os membros associados liam, faziam exercícios, eram *sabatinados* e *ensaiavam* as filosofias, os ritos e as doutrinas do novo modelo religioso implantado (a Umbanda), conforme apresentamos no item *Exames de Consagração*. Neste sentido, vale recordar a fala da sacerdotisa Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*:

*Agora, tudo é aprendido por aí. Mas naquele... No meu tempo, a pessoa... Havia vivência com aquilo. Como eu vi muitos e muitos dele. Hoje em dia, tem que aprender. / (...) Hoje, aprende. Onde eu acho muito erro. Aprender, prá depois... entrar prá terreiro. Mas não é assim, não. Não sei se são costumes diferentes, né?*²⁹¹

E assim, os modos de ser e de fazer *moderno*, pouco a pouco foi se inserido nos espaços de culto e alterando as formas de transmissão do conhecimento religioso *tradicional*.

²⁹¹ Marcelina dos Anjos Bezerra/*Dona Bibi*. Porto Velho, 11 de junho de 2011.

3.2.5.3.- Controle ritual e burocrático: filiação à FEUR

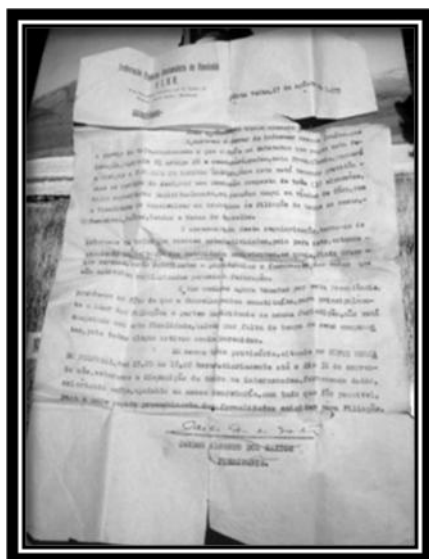


Figura 59 - Carta Circular expedida pelo Presidente da FEUR aos dirigentes de cultos afro-brasileiros.

Fonte: Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro.

Foto: Marta Valéria de Lima

A figura acima é um registro fotográfico de uma *Carta Circular* expedida por Carlos Alberto dos Santos, Presidente da FEUR, em 17 de agosto de 1977, aos dirigentes de “[...] terreiros, searas, tendas e mesas de trabalho.” A carta ele comunicava que a partir daquela data passaria a presidir o *Conselho de Médiuns Chefes*, conforme o que dispunha o Cap. VI, art. 28 e seus parágrafos, do Estatuto da FEUR. Comunicava ainda que designaria três pessoas para compor uma *Comissão* que seria encarregada de desenvolver os trabalhos de filiação dos espaços de culto. Informava que a mesma seria formada por “elementos [...] capacitados espiritualmente [...], daqui ou vindos de fora.” E, como justificativa para a tomada dessa decisão explicava e avisava que: “[...] atendia solicitação das autoridades competentes, as quais, **findo o prazo que daremos, serão autorizadas a providenciar o fechamento das casas que não estiverem regularizadas perante a federação**”. [Grifo nosso]. E informou que o prazo que eles tinham para tomar as providências encerrava-se no dia 31 de dezembro.

A filiação à Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR foi um dos principais veículos de controle das práticas religiosas no interior do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia. A atuação desta entidade com este fim foi evidente e bem documentada. A tal respeito as notícias transcritas a seguir são bem elucidativas.

Todos os Domingos às 9 horas a diretoria e o Conselho Espiritual da FEUR reúnem-se na Avenida Sete de Setembro, 854 ou em qualquer dia para organizar visitas a terreiros.” [...].

Uma das propostas de trabalho quando da reativação da federação [fevereiro de 1981] foi incrementar uma campanha para atender os cinco mil médiuns que fazem seus exércitos de caridade no território. E como a maior parte desse trabalho é feito anonimamente essa campanha visa filiar pelo menos 100 novos filiados.²⁹²

²⁹² Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981. p. 8.

Em 25 de março de 1981 o jornal *Alto Madeira* anunciava que “[...] todos os terreiros de umbanda do Território deveriam estar devidamente regularizados [...]” perante a Federação Espírita e Umbandista de Rondônia. De acordo com o periódico: “[...] Carlos Alberto dos Santos, nomeou uma comissão especialmente para cuidar do assunto. Este grupo deverá percorrer as cidades do interior, verificando as situações de funcionamento e regularizando-os até o dia 30 de abril.”²⁹³

Está claro, pois, que os terreiros que não estavam filiados à FEUR eram considerados *irregulares* e que a federação havia assumido uma posição de órgão fiscalizador e “regularizador” das suas atividades. Em outra notícia, cujo tema era as superstições relacionadas à sexta-feira 13 de agosto e à relação desta com o mês e o dia de Exú,²⁹⁴ encontramos a seguinte declaração:

Um pai de santo de um terreiro instalado no bairro Areal, e que não quis se identificar “*porque não sou filiado à Federação Umbandista de Rondônia*”, afirmou que num dia como hoje, nossos trabalhos podem ser ainda mais forte, se forem utilizados em favor de um nosso protegido para prejudicar outra pessoa.²⁹⁵

Ou seja, o entrevistado não se considerava autorizado a fazer declarações em nome da sua religião por não ser filiado à FEUR. Por este motivo, ao dar a sua opinião manteve-se no anonimato. Provavelmente ele agiu assim para não sofrer as sanções do grupo, muito embora a sua identidade pudesse facilmente ser reconhecida pelos membros da sua comunidade religiosa já que não havia tantos terreiros no Bairro Areal. E ainda menos os que eram dirigidos por sacerdotes não afiliados à federação. Aliás, a respeito deste assunto, parece que alguns abusos de poder foi cometido pelo Presidente da federação, Carlos Alberto dos Santos/*Melhor*al, pois um ex-componente da diretoria, ao ser solicitado a narrar as suas lembranças sobre a entidade declarou:

[...] “mas, eu vi muita coisa errada. Então, eu me desliguei da Federação. E o Melhoral, como ele era Presidente da Federação, falava que se eu funcionasse terreiro, ele ia lá e fechava, porque a Federação tinha poder para isso.

Aí, eu, prá mostrar que eu também podia, fui e registrei o terreiro legalmente, com todos os direitos, né? Aí ele não pode fazer nada. [...].

Olha, o meu afastamento da Federação, porque aconteceu o seguinte: Eu, como membro do Conselho, eu tinha que ver os benefícios e os erros que os terreiros, as

²⁹³ Umbanda regulariza Centros. *Alto Madeira*. Porto Velho, 25 mar. 1981. p. 1.

²⁹⁴ Exú é uma das entidades mais controvertidas do panteão afro-brasileiro. Como entidade da Umbanda representa o bem e o mal, sendo também identificada com o Diabo, algumas vezes. Já no Candomblé é uma divindade que estabelece a conexão entre os orixás e os homens. Ela tanto é associada à comunicação como à sexualidade como com a justiça. Em diversos sentidos é uma entidade dual, pois representa os princípios vitais, sendo regida pelos polos positivo e negativo da vida. Quando os filhos de santo são incorporados por esta entidade nos ritos de Umbanda, elas bebem, fumam e frequentemente se apresentam com feições e membros inferiores distorcidos. Mas, nesses ritos ela também exercem a função de mensageiros. Por isso os fiéis costumam negociar com elas fazendo-lhes pedidos e prometendo retribuir-lhes com oferendas diversas, as quais quase sempre incluem bebidas alcoólicas e outros alimentos e elementos.

²⁹⁵ Saravá: Hoje é dia de Exu. Sexta-feira, 13 de agosto. *Alto Madeira*. Porto Velho, 13 ago. 1982.

bancas, as mesas, searas, e tudo mais, cometiam. Mas só, que quando chegava a um certo ponto que eu chegava e dizia: _Olha... (ajuntava em um dia de reunião). Ó, esse terreiro aqui, ou esse centro aqui, não tá batendo bem como deve ser. Aí, ele dizia: _Ah, mas esse terreiro é da fulana de tal.

Então, aquilo ali já começou a... Né? Porque eu acho que a punição se era prá um, tinha que ser prá todos. Num tinha que generalizar: _ Não, porque era de fulana, ninguém vai...

Não. Tinha que mexer.

E isso foi me injuriando. E eu peguei e abandonei. Tanto que não foi só eu que abandonei. O pai abandonou - outro que também fazia parte, né?, do Conselho -, a Marlene, filha de Iemanjá. Eu sei que... tinha um outro. Nós era bem uns seis ou era sete, dentro do Conselho. E nós tudo se afastamos. Por causa disso. Porque, ou é prá ser uma coisa que tenha ordem, ou então não tenha”.²⁹⁶

Nas décadas de 1970/80/90, como em outras, foi comum que o tema das relações inter-religiosas e da exploração de pessoas por chefes de terreiros e outros indivíduos estivesse presente nas conversações sobre as religiões afro-brasileiras e em publicações nos periódicos brasileiros. Este tema foi abordado em uma reportagem publicada pelo jornal Alto Madeira, na qual Carlos Alberto dos Santos explicava que os umbandistas não eram contrários ao catolicismo e que até usavam imagens católicas nos seus rituais. Porém, ele ressaltava que a política implantada pela FEUR estava sendo seguida por 80% dos espaços de culto. Ou seja, que as normas implantadas pela entidade foram adotadas pela maior parte dos dirigentes de cultos, mas não por todos, conforme consta na notícia abaixo transcrita.

O presidente da Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR, Carlos Alberto dos Santos afirmou ontem estarem existindo grupos isolados de pessoas que usam o nome da Umbanda para conseguirem o que é de seu interesse, ficando no entanto, o compromisso social e religioso totalmente esquecido, o que dá uma imagem muito ruim ao culto.

[...] enquanto outros 20 somente para fazerem despachos, encruzilhadas, enfim, o mal”

Essa mesma denúncia foi feita na semana passada, durante uma reunião na sede da FEUR, e deverá ser discutida durante o 8º. Encontro dos Orixás que acontecerá pela segunda vez em Porto Velho, no segundo domingo de julho”.

Para solucionar problemas desse tipo, a FEUR irá fazer mais que um encontro festivo, uma tentativa de uniformizar a programação de trabalho, evitando com isso que fique distorcida a intenção maior por que é a de um “tratamento espiritual sem contudo extrapolar a religião de seus congregados. “Precisamos ver isso urgentemente porque não é um problema exclusivo de Rondônia, precisamos nos organizar melhor e termos um mestre que nos determine o que devemos fazer em nossas sedes”, explicou Carlos Alberto.

²⁹⁶ Extraído de entrevista que nos foi concedida pelo sacerdote Francisco Chagas da Silva/Seu Chagas, em 8 de julho de 2011.

Ele acrescentou também que há pessoas que não trabalham integrados em alguns grupos e com isso aproveitando para conseguir lucros, o que não é permitido. Falou ainda da intenção de se instituir (assim como a Igreja tem um Papa, o Estado o seu governador) um mestre para coordenar essa programação uniforme. “Sei que será muito difícil, mas nós precisamos fazer alguma coisa.”²⁹⁷

Quer dizer, prosseguiu a preocupação com a moralização dos costumes e a instauração da boa imagem pública dos cultos afro-brasileiros. Assim como permaneceu a resistência de alguns adeptos a se submeterem às regras, normas e regulamentos da instituição como declarou o próprio Presidente da FEUR, e confirmou o sacerdote Francisco Chagas da Silva/Seu Chagas. Este, inclusive, acusou e provou que a entidade não tinha poderes legais para ameaçá-los e nem controlá-los, ou impedi-los de efetuar os ritos como desejassem. Portanto, o Presidente da entidade não conseguiu controlar os dirigentes de terreiro e nem disseminar hegemonicamente a sua mensagem. Talvez por isso ele tenha procurado flexibilizar o discurso sobre normatização dos cultos afirmando que o objetivo da mesma era o de fazer um “*tratamento espiritual*” da “*programação*” de “*trabalho*” dos grupos de culto, “mas sem contudo extrapolar a religião de seus congregados.”

O que se pode verificar do que até agora discutimos neste capítulo foi que o Presidente da FEUR teve problemas para administrar os grupos de culto dentro dos princípios filosóficos e doutrinários que ele seguia e que estavam em conformidade aos fundamentos e normas da *Confederação Nacional de Umbanda* ou outros órgãos confederativos e federativos com os quais ele havia estreitado laços políticos e de amizade.

Na próxima unidade iremos discorrer sobre a crise institucional da FEUR e as novas tentativas de agregação das religiões afro-brasileiras de Rondônia em novas federações de cultos afro-brasileiros.

UNIDADE III - A UNIDADE PERDIDA

Esta unidade é dedicada ao estudo do declínio e desaparecimento da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR e ao aparecimento de outras federações de cultos afro-brasileiros no Estado. Nela buscaremos responder às seguintes perguntas: Quais foram os motivos que levaram a FEUR a se transformar em um fracasso institucional? Por quais motivos ela deixou de ser um órgão de integração dos grupos religiosos de Rondônia? O que levou à fundação de novas instituições similares a ela? Quais eram os grupos e lideranças religiosas envolvidos nestes novos movimentos de unificação institucional? Como as novas instituições foram organizadas e quais foram/são os serviços que elas prestaram/prestam aos associados? No que as instituições que sucederam a FEUR dela se diferenciam?

²⁹⁷ *Presidente da FEUR denuncia exploração*. Alto Madeira, 14 de abril de 1983, p. 3. Ano LXV – Nº 14.495.

4.- O DECLÍNIO DA FEUR

A FEUR passou por uma crise financeira²⁹⁸ que teve início por volta de abril de 1982, quando o Presidente da entidade se desligou do PMDB e se filiou ao PDS. Com essa mudança de partido político ele provavelmente perdeu alguns patrocinadores dos principais eventos realizados pela Federação, pois estes já não tinham interesse em colaborar e em dar publicidade aos seus projetos. O resultado disto foi a paulatina perda de prestígio e poder da Federação e do seu Presidente, os quais asseguravam a adesão de muitos membros das religiões afro-brasileiras, e do público em geral, à entidade. Além disso, com a ascensão do PMDB (1986) na liderança do governo do Estado, faltou-lhes apoio, tornando-se escassos os meios de acesso aos recursos provenientes dos órgãos públicos.

É importante destacar que, de modo geral as federações eram dependentes das redes clientelísticas que mantinha com representantes dos órgãos e setores do serviço público do Estado, e dos recursos que deles provinham para o custeio dos grandes festivais públicos. Sem este apoio, perdia-se o esplendor dos mesmos.

O historiador Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:72) afirmou que de 1970 a 1980, Carlos Alberto dos Santos/*Carlos Melhoral*

[...] bancou a vinda de caravanas de bablorixás e yalorixás da Bahia, Belém, Pernambuco, Minas, São Paulo, Rio de Janeiro, Mato Grosso, Maranhão. Com as despesas correndo por sua conta, a situação financeira sofreu uma séria crise e o empresário perdeu seu comércio e navios, restando ainda propriedades urbanas e rurais.

Na sequência o historiador apresentou a visão do líder religioso como indivíduo que não foi recompensado em seus esforços de auxiliar os membros da comunidade religiosa que ele defendeu e a quem dedicou tempo e dinheiro. Ao contrário, conforme consta no trecho citado.

De acordo com antigos membros da diretoria da FEUR,²⁹⁹ Carlos Alberto dos Santos “se decepcionou” com os adeptos das religiões afro-brasileiras e “abandonou tudo” no início da década de 1990. Com isso a FEUR fechou as portas. Posteriormente ele veio a óbito e o movimento de federalização da Umbanda, apesar de tímidas tentativas de recuperação na década de 1990 e no princípio da década de 2010, se desfez completamente.

Outros fatores, além dos que foram indicados acima, podem ter contribuído para o declínio da FEUR, como os que serão apontados a seguir.

4.1.- Fatores que levaram a FEUR ao “declínio”

Vejamos o problema do declínio da FEUR sob outros ângulos nos itens abaixo.

a) Rivalidades Internas

Rivalidades internas produziram o desligamento de associados. Havia muitos federados em desacordo com as normas de conduta que foram implantadas pela

²⁹⁸ *Umbanda festeja São Jorge*. Alto Madeira, 23 de abril de 1982, p. 7. Ano LXV – Nº 14.008.

²⁹⁹ Maria Pereira Pinto (em entrevista e conversas informais durante o ano de 1999) e Francisco Chagas da Silva (em conversa informal e em depoimento que nos foi concedido em 8 de julho de 2011).

federação e com o controle exercido sobre eles. Como também havia desacordo sobre os modos como elas eram conduzidas pelo Presidente da FEUR. Houve quem julgasse que havia maior rigidez da parte dele com uns e menor com outros no controle destas normas, entre outras alegações.³⁰⁰ Essa situação provocou insatisfações e geraram uma propaganda negativa a respeito da Federação, tornado-a pouco atrativa para os que ainda não eram associados.

b) Problemas de gestão

Ao analisar as atividades desenvolvidas pela FEUR, constatamos que com o correr dos anos sucedeu um engessamento desta instituição, e que não houve renovação nos seus programas e projetos. Tampouco houve a participação dos associados na concepção e elaboração dos mesmos, muito embora eles comparecessem às reuniões e eventos que eram promovidos em nome dela.

Quanto à direção da entidade, a análise dos dados coletados permite constatar que deixou de acontecer a participação dos membros dos grupos de cultos afro-brasileiros e das suas lideranças nos processos decisórios, havendo uma total concentração de poder nas mãos do Presidente.³⁰¹

Diante dessas questões o grupo foi se dividindo e, divididos, foram se enfraquecendo.

Este fato nos leva a ponderar sobre as razões que motivam as pessoas a praticar o associativismo. Sobre este, é mais do que sabido que elas tendem a se juntarem quando pretendem alcançar um objetivo comum e que, sozinhas, é impossível de serem bem sucedidas. Assim, elas se unem. O nível de união é elevado quando há um inimigo comum, mas ele decai quando a ameaça desaparece. Essa reflexão é pertinente nesse caso, pois as pessoas que compunham os quadros da FEUR defendiam a participação na mesma enquanto ela era fundamental para a sobrevivência das suas práticas religiosas, ou enquanto as suas identidades estiveram ameaçadas. No momento em que tais ameaças deixaram de existir (ou perderam o grau de intensidade), conforme veremos adiante, a entidade perdeu o sentido de atração que as reunia. Afinal, foram contingências externas que levaram as pessoas se associarem (violência contra terreiros e frequentadores, obrigatoriedade de registrar em cartório os espaços de culto e de solicitar permissão junto à Delegacia de Polícia para realizá-los, entre outros). Quer dizer, o fato de se associarem não significa que elas realmente “participassem” da entidade.

c) Envolvimento do Presidente da FEUR com a política partidária

³⁰⁰ Depoimento do sacerdote Francisco Chagas da Silva, que compôs o Conselho Doutrinário da FEUR.

³⁰¹ É curioso. Carlos Alberto dos Santos não foi o único líder de Federação de Umbanda a concentrar poderes. Ao investigar a federação de culto de Umbanda no Pará, Anaíza Vergolino e Silva (1977) registrou que o Presidente da Federação era acusado de centralizar as decisões da entidade. Outros estudiosos observaram o mesmo fenômeno ao estudá-las. Sobre este tema vide: CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias. Umbanda: da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, nº.18. Rio de Janeiro: Editora Marcos Zero, 1985, pp. 52-62.

Outra razão que contribuiu para o fim da FEUR como projeto de unificação das religiões afro-brasileiras de Rondônia foi o descrédito pessoal em que Carlos Alberto dos Santos caiu junto às comunidades religiosas por causa do seu envolvimento com a política partidária.

Na realidade, compreendemos que este é um tema ambíguo, pois muito do prestígio que foi conferido à Umbanda local durante o período em que ele dirigiu a FEUR decorreu, sem qualquer sombra de dúvida, dos seus contatos pessoais e da sua experiência política e administrativa no trato da coisa pública. Porém, é bom destacar que isso gerava desconfiças e que associados, ou potenciais associados, mostraram-se arredios por considerarem que haveria objetivos escusos nas propostas e atividades desenvolvidas por ele.³⁰² Assim, a sua credibilidade foi posta em suspeita à proporção que ele mantinha pretensões político-partidárias. Com isto os seus objetivos à frente da Federação foram alvo de críticas e da insinuação de que haveria interesses escusos sob a bandeira da solidariedade e da unidade religiosa. Tal situação findava por desaguar no círculo de intrigas e fofocas que contribuía para o enfraquecimento da entidade, arruinando as relações pessoais entre os associados, e entre estes e o dirigente da Federação. Isto acabava desclassificando-os socialmente.

Consideramos, porém, que o que realmente foi decisivo no processo de desgaste político e social da FEUR foi o ingresso de novas práticas culturais e religiosas em Rondônia, as quais exerceram forte atração sobre as pessoas, que logo aderiram às mesmas e passaram a cultivá-las. A isso se adicionou a formação de novos campos de disputa pelo poder político e o desinteresse das comunidades religiosas pelas federações de cultos afro-brasileiros em todo o país, após o término da ditadura (1985) e com a ampliação dos direitos dos cidadãos. E, para completar, somou-se a tudo isso a sistemática formação de grupos de consciência negra e aditamento das liberdades pessoais e sociais, como veremos a seguir; bem como com a instalação de novos grupos sociais e de poder econômico no território de Rondônia. Estas foram, na nossa avaliação, algumas situações conjunturais que colaboraram para a perda de prestígio da entidade.

d) Mudanças na ordem social

Na década de 1970 o inimigo comum das religiões afro-brasileiras ainda era a Igreja Católica e o Estado, apesar dos movimentos em favor da abertura política e do diálogo inter-religioso proposto pelo Papa João Paulo II. Durante as décadas de 1980-1990 houve diversos avanços sociais e políticos:

➤ O Estado reconheceu a Umbanda como religião e a Igreja Católica adotou um discurso teológico mais tolerante (ecumenismo), além de buscar aproximar-

³⁰² Maria Pereira Pinto/Maria Estrela participou do Conselho Doutrinário da FEUR. Ela era esposa de Francisco Pereira Pinto, que ocupou o cargo de Vice-Presidente dessa mesma entidade na década de 1980. Essa sacerdotisa nos concedeu tais informações durante algumas entrevistas que fizemos com ela no final da década de 1990 (15 de maio 1999; 21 de junho de 1999). As mesmas observações feitas por ela foram corroboradas nas declarações feitas pelo sacerdote e antigo Vice-Presidente da FEUR, Valdelírio Lamego Bórgea nas entrevistas que ele também nos concedeu naquele mesmo período (02 de junho de 1999; 06 de junho de 1999)

se da fé popular. Estes fatos romperam com alguns fundamentos da cadeia ideológica de sustentação do movimento de organização das religiões afro-brasileiras.

➤ Os próprios movimentos sociais tomaram novos rumos com a “*Abertura*” e o fim do Regime Militar. Após esse período o movimento negro conquistou maior notoriedade política, inclusive em Rondônia, e as suas preocupações sociais eram distintas das dos movimentos políticos de caráter religioso, como era o caso da luta contra o racismo.³⁰³ Com essas mudanças, as religiões afro-brasileiras perderam a visibilidade política que tiveram em outros períodos históricos. E com isto, nos anos 1990 a Umbanda perdeu a notoriedade social que havia conquistado nas décadas anteriores.

➤ Outro fato importante foi a expansão dos movimentos cristãos não católicos. Tal expansão foi acompanhada por uma paulatina inserção de candidatos evangélicos nas disputas eleitorais, as quais foram seguidas de ocupação de cadeiras na bancada legislativa municipal e estadual. A participação de cristãos não católicos na política foi tão importante que eles eram visto como um grupo, embora pertencesse a variadas tendências partidárias e religiosas tendo em comum apenas a identidade cristã. À medida que aumentou o número de membros, o grupo de políticos evangélicos se tornou conhecido como “bancada cristã”. Em 2000 o grupo já era denominado e identificado localmente pelo nome de “bancada evangélica” nas assembleias legislativas de Rondônia.

Diante do que foi exposto, cremos que a partir dos anos 1990, tais episódios reforçavam a perda de visibilidade da Umbanda como religião, pois esta já vinha sendo privada de força e prestígio em decorrência da ascensão do Candomblé na região. Na mesma década ocorreu a conversão de muitos adeptos das religiões afro-brasileiras às novas religiões pentecostais que surgiam no Brasil. Estas encontraram em Rondônia um público ávido por suas promessas de salvação e mensagens de prosperidade material e espiritual. É interessante notar que na década de 1960 a proporção de evangélicos na população residente de Rondônia era de 3,6%. Na primeira década de 2000 ela já tinha atingido o extraordinário índice de 27,2%. O maior do país neste mesmo período. Isto fez de Rondônia o Estado brasileiro com maior índice de evangélicos no Brasil. Estes índices chamaram a atenção dos sociólogos das religiões, que atribuíram como causa deste fabuloso índice de crescimento do avanço protestante os movimentos migratórios das décadas anteriores (Link, 2004; Jacob, 2004).

Numa avaliação dos indicadores acima ressaltados, o cientista social Marcelo Ayres Camurça, no artigo *A realidade das religiões no Censo do IBGE-2000* (2006) ressaltou que não é apenas nas megalópoles brasileiras que ocorreu o fenômeno do declínio da hegemonia católica, pois os índices assinalam que Rondônia é o Estado brasileiro no qual houve um declínio de 57% de católicos na sua população. Portanto, mesmo sendo uma área tida como “interior” nela se observou importantes *mutações sociais e culturais* durante o período em tela. A Igreja católica perdeu a sua hegemonia

³⁰³ Foi este o caso do movimento político denominado *Cabeça de Negro*, que lutava contra o racismo e a intolerância, mas que não incluía a temática religiosa em sua pauta de reivindicações sociais.

religiosa, mas o cristianismo não. Doravante os adeptos das religiões afro-brasileiras de Rondônia se veriam confrontados por novas instituições religiosas suas inimigas, mas dentro do mesmo grande campo de representações simbólicas.

De acordo com Marta Valéria de Lima (2001:76), na década de 1990 os protestantes divulgavam as suas doutrinas com grande sucesso entre os habitantes, sendo as igrejas neopentecostais as que apresentavam maior índice de crescimento. Dentre elas destacava-se a *Igreja Universal do Reino de Deus* e a *Igreja Deus é Amor*, no *ranking* das mais concorridas.

Dentro deste novo contexto de mudanças no cenário político e no campo religioso, e para piorar a situação, a FEUR foi alvo de campanhas denegridoras que partiram de jornais e de concorrentes religiosos. Estes exploraram situações em que se achavam envolvidos alguns umbandistas e cujos personagens, em muitos casos, sequer tinham qualquer relação com a federação; ou cujos eventos propagados nem mesmo haviam se passado em território rondoniense. Notícias sobre crimes, estupros, extorsões se tornaram recorrentes nas edições dos impressos deste período. Elas eram publicadas em maior volume pelo periódico O Guaporé.³⁰⁴ Indiferentemente, esses acontecimentos eram aproveitados para denegrir publicamente a instituição ou sugerir que os cidadãos mantivessem algum tipo distanciamento da mesma: físico ou crítico, sendo orientados a discernir quais eram as suas atribuições e doutrinas.

e) Concorrência do Estado na oferta de serviços de assistência social

Por fim, e não menos importante, outro fato que contribuiu para a crise da FEUR foi a presença do Estado no atendimento de necessidades básicas do cidadão.

Neste sentido, cabe destacar que a FEUR, e os terreiros em geral, prestaram (como até os dias de hoje ainda prestam) serviços de assistência social da mais alta relevância. Especialmente os que são relacionados aos cuidados com a saúde da população. A medicina natural exercida pelos especialistas do sagrado cobria um amplo espectro de doenças físicas e mentais. Nos terreiros se curava desde uma simples indigestão até os transtornos mentais mais graves, como a epilepsia e a esquizofrenia, por exemplo.

Com o avanço das políticas públicas e as reformas políticas e administrativas que foram instituídas após a elevação de Rondônia a Estado (1982), este passou a se fazer mais presente na sociedade, oferecendo nos hospitais e postos de saúde muitos dos serviços que antes eram buscados nos espaços sagrados dos terreiros, searas, tendas e mesinhas. Desta forma, o próprio Estado, com a oferta de serviços de saúde nas áreas de psiquiatria, obstetrícia e clínica geral, por exemplo, tornou-se um forte concorrente aos terreiros e outros espaços de culto/cura. Por outro lado, as novas igrejas pentecostais atendiam às demandas espirituais dos frequentadores, reproduzindo em seus espaços, muitas das antigas práticas dos sistemas tradicionais de cura dos especialistas das

³⁰⁴ Mãe-de-santo manda mulher desesperada matar seis crianças. *O Guaporé*. Porto Velho, 25 out. de 1978. p.6; Umbandista em “transe” se vicia sua mulher. *O Guaporé*. Porto Velho, 1 jul. 1979. p.1;

“Pai de santo” é preso por tentar estupro doméstica depois de rezar em criança. *O Guaporé*. Porto Velho, 19 fev. 1982. p. 3; Macumbeiro que fulminou rival já está detido. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 jan. 1991. p.12.

religiões afro-brasileiras, como foi o caso dos *cultos de “descarrego”* oficiado na Igreja Universal do Reino de Deus. Essa igreja era a mais popular dentre todas as igrejas evangélicas que se apresentavam na região nos anos 1990-2000. Os ritos de *descarrego*, dentre outros, utilizavam elementos materiais e simbólicos das religiões afro-brasileiras (linguagem, ervas, defumações, gestos, entre outros) com a vantagem dos mesmos serem realizados dentro de um espaço que estava inserido nas estruturas de pensamento religioso dominante legitimado pela sociedade por ser ele doutrinariamente, burocraticamente e filosoficamente cristão.

Esses processos resultaram em um rico cenário social onde se apresentavam novas configurações culturais e religiosas, as quais gestaram outras formas de experiências de alteridade. E tudo isto estava relacionado com a renovação do campo religioso e com as suas inovações, as quais haviam sido provocadas pelas novas frentes migratórias e pelo crescimento populacional e urbano em Rondônia.

Diante disso, o último Encontro de Orixás de Rondônia (1990), - descrito no capítulo *O movimento de unificação das religiões afro-brasileiras* desta tese - nos diz muito sobre a crise institucional da FEUR. A sua missão de reunir o *povo de santo* para buscar a unidade ritualística se perdeu na falta do desejo e vontade política para tal por parte dos sacerdotes e adeptos das religiões afro-brasileiras e dos órgãos públicos do Estado. Com tudo isto é possível observar que não houve renovação dos mecanismos de participação na entidade e também na forma de gerenciá-la. Especialmente frente as novas contingências políticas e sociais que se apresentaram no contexto da evolução histórica da região, o que requeria implementação de novas políticas e fortalecimento da competitividade da entidade.

É importante ressaltar, entretanto, que os planos de unificação da Umbanda fracassaram por toda parte. Em Rondônia, na Amazônia, no Brasil. O fenômeno chamou a atenção de alguns estudiosos que viram nele um reflexo do próprio modelo das religiões afro-brasileiras, cujas tradições culturais sempre foram refratárias à racionalização das práticas religiosas por meio da unificação ritual e burocrática.³⁰⁵ Ou seja, independentemente das idiosincrasias locais, as causas apontadas para tal fenômeno são as mesmas: dificuldade de estabelecer um conjunto de regras doutrinárias comuns e aceitas por todos. Neste aspecto, a FEUR padeceu do mesmo mal que as suas congêneres: o de estar continuamente retomando o projeto de unificação, sem jamais concluí-lo. Daí, este contínuo ir e vir da mesma discussão sobre a necessidade de união dos umbandistas e a repetição do discurso que afirmava: “É preciso unificar”, o qual esteve presente do primeiro ao último Encontro de Orixás de Rondônia. Esse é o seu oroboro e, como tal, permaneceu indefinidamente engolindo-se até se esgotar. . Vale aqui ressaltar, todavia, que no final da primeira década de 2000 o discurso de unidade religiosa ressurgiu revestido com as linguagens próprias do tempo presente e

³⁰⁵ Vide estudo de Zélia Seiblitiz sobre a atuação das federações umbandistas do Rio de Janeiro, no artigo intitulado *A gira profana*. In: Umbanda e Política. Rio de Janeiro: ISER – Editora Marco Zero, 1985:122-155.

engendrado pelos novos contextos políticos e sociais do Brasil. Na sessão a seguir faremos um breve apanhado sobre ele.

5.- EM BUSCA DA UNIDADE PERDIDA: NOVOS MOVIMENTOS DE FEDERALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE RONDÔNIA E NOVAS FEDERAÇÕES DE CULTOS (1995-2011)

A *Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro-Amazônica - ACUNERAA* realizou diversas reuniões e encontros com lideranças de terreiros ao decorrer do ano de 2011, que culminaram com a fundação de uma nova federação de religiões de matrizes africanas e indígenas. Trata-se da *Federação de Candomblé, Umbanda e Espiritismo de Rondônia - FECAUBER*.³⁰⁶ Esta nova instituição foi criada sob os escombros da *Federação de Cultos Afro-Brasileiros do Estado de Rondônia - FECABER*, uma instituição que surgiu na década de 1990 com o objetivo de dar unidade aos grupos que formavam o campo religioso afro-brasileiro de Rondônia. Por outro lado, a antiga congênere dessa instituição (FEUR) sobreviveu na memória dos velhos adeptos das religiões afro-brasileiras como uma experiência positiva e foi sobre esta memória que tanto a FECABER quanto a *Federação de Candomblé, Umbanda e Espiritismo de Rondônia - FECAUBER* foram constituídas. Vejamos a história destas duas federações.

5.1.- FECABER: A unidade fracassada (1994-2002)³⁰⁷

Após o desaparecimento da FEUR houve por parte de alguns sacerdotes e adeptos das religiões afro-brasileiras alguns esforços e tentativas para voltarem a se unificarem. Com este objetivo, existiu um grupo que se uniu para fundar nova federação e desencadear um processo de mobilização com esta finalidade.

Conforme as palavras do sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir*, os adeptos das religiões afro-brasileiras estavam assustados com a “*guerra santa*” que os evangélicos levantaram contra os adeptos destas religiões. Nessa época muitos terreiros eram apedrejados. Em 1995 houve um caso famoso de invasão de terreiro, perpetrada por um pastor da Igreja Assembleia de Deus. Este pretendeu “*exterminar*” um centro de Macumba (terreiro de Marly Auxiliadora Ribeiro/*Mãe Marly*), conforme foi registrado em edição do jornal *Alto Madeira* do dia 05 de maio daquele ano.³⁰⁸ O sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir*, declarou:

[...]. Todos nós queríamos uma federação. Porque, no começo da Universal, ela veio maciçamente nos massacrando. Aí, qual foi a necessidade na época? Nós

³⁰⁶ A FECAUBER foi fundada em 2011, no Espaço Cultural Vrena. A cerimônia de fundação contou com a presença de mais de duas dezenas de sacerdotes e com a participação de cerca de 40 filhos de santo de diversas casas de cultos afro-brasileiras da cidade de Porto Velho.

³⁰⁷ As informações narradas neste item foram obtidas em registros documentais da FECABER (livros atas, cédulas eleitorais) que nos foram gentilmente disponibilizados pelo sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir*, por ocasião da entrevista que ele nos concedeu em 18 de julho de 2011. Baseia-se também em conversa formal mantida com a sacerdotisa Maria de Fátima Sampaio/*Fátima de Oyá*, no dia 30 de julho de 2011.

³⁰⁸ Pastor acusado de invadir terreiro de mãe de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 de maio de 1995. p. 11.

queríamos algo para... Queríamos uma entidade que nos defendesse. Então, unimos alguns centros. Que tá tudo aqui. Tá tudo aqui, escrito aqui. Aqui”. [Ele nos mostrou documentos da Federação com registros comprobatórios daquilo que afirmava]³⁰⁹

O que chama atenção nestas mobilizações que vimos relatando é que não houve tentativas de refundação da FEUR (ou houve impedimentos para tal). Não sabemos o motivo. O certo é que nenhum dos nossos entrevistados fez menção a respeito disto. Fala-se sempre que havia intenção de *fundar uma nova federação*. Interpretamos isto como reconhecimento tácito de que Carlos Alberto dos Santos/*Melhoral* era o “dono” da FEUR.

Em 1995 os adeptos das religiões afro-brasileiras se reuniram e aprovaram a proposta de fundação de uma nova entidade federativa, que recebeu o nome de *Federação de Cultos Afro-Brasileiros do Estado de Rondônia – FECABER*. O movimento obteve êxito e duas chapas se inscreveram. As eleições foram realizadas em forte clima de competição. Duas chapas concorreram às eleições. A primeira, encabeçada pelo *ogã* Orlando Giori e a segunda pelo sacerdote Pedro Paulo Brito da Silveira/*Pai Paulo/Paulo de Azawini/Paulo de Ajossun*.

A data em que ocorreram as eleições e a abertura das urnas foi a tarde do dia 15 de junho de 1996. Antes e depois deste dia houve algumas reuniões para elaborar e aprovar a proposta do Estatuto da nova federação. Na contagem dos votos a chapa encabeçada pelo sacerdote Pedro Paulo Brito da Silveira/*Paulo de Azawini/Paulo de Ajossun*, saiu vitoriosa.



Figura 60 - Sacerdote Pedro Paulo de Brito da Silveira/Paulo de Ajossun

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Instituto Azo *Un Tó*. Porto Velho, 21 de maio de 2011.

Em 16 de julho de 1996, foi dada posse à Diretoria da nova entidade. Essa Diretoria teve a seguinte composição: Presidente: Pedro Paulo Brito da Silveira; Vice-Presidente, Elvira Marlene Velasco França; 1º. Secretário, Lairton Brasil de Resende Lima; 2º. Secretário, Pedro Miguel Archanjo; 1º. Tesoureiro, Maria de Fátima Sampaio; 2º. Tesoureiro, Marly Auxiliadora Ribeiro; Diretor Sócio Cultural, Alberto Sidney Rodrigues; Diretor Espiritual, Hilton da Veiga Monteiro. Também tomou posse os membros do Conselho Fiscal, que era assim formado: Presidente, Márcio Augusto

³⁰⁹ Aljezacir Ribeiro Ferreira. Porto Velho, 18 de julho de 2011.

Souza Melo; Iranilde Rodrigues Carvalho e Julieta Háustia Ribeiro. E os suplentes do Conselhor Fiscal eram: Luzia Lucimar Landim, Rosendy Martins da Silva e Manoel Roberto da Silva. Durante a cerimônia de posse a FECABER foi consagrada ao orixá Ogum.

No mesmo dia da posse da Diretoria aconteceu uma reunião que tinha o objetivo de aprovar os estatutos da FECABER. Naquela oportunidade se discutiu algumas providências que os dirigentes de culto deveriam tomar para terem as suas casas legalizadas pela federação. Uma delas era a elaboração dos estatutos internos. Participou da reunião o conhecido e respeitado sacerdote José Ribamar de Castro, Presidente da *Federação de Cultos Afro-Brasileiros Tribunal de Ogum*, da cidade de São Luís (MA), o qual foi convidado a falar sobre a sua experiência como dirigente dessa entidade. Na oportunidade ele deu alguns conselhos de como os dirigentes e associados da FECABER deveriam proceder para conduzir bem a instituição.

Á época havia mais de 102 afiliados à nova federação, incluídos entre eles: dirigentes de mesinhas, searas e terreiros. Os filiados possuíam diferentes identidades religiosas: Umbanda, Candomblé, Umbandomblé, e outras. Participou da mesa de abertura que oficializou a posse da Diretoria desta nova federação o famoso sacerdote de Tambor de Mina, Francelino Vasconcelos Ferreira/*Francelino de Shapanan*. Nesse mesmo dia ocorreu a aprovação dos estatutos da nova federação. Para isso o grupo contou com a assistência de um advogado (Dr. Liberato), que os orientou na sua elaboração e os instruiu a respeito dos processos de tramitação. Entretanto, a entidade não chegou a ser registrada em Cartório. De modo que ela existiu de fato, mas não de direito.

Findo todos os processos descritos, a entidade não funcionou. Por razões que desconhecemos o Presidente da nova federação se desinteressou das suas atribuições de líder dessa nova instituição e não assumiu as funções inerentes ao cargo. Tampouco delegou a outro membro da Diretoria as suas responsabilidades. O grupo que girava em torno dele se dispersou e não se levantou nenhum outro líder com desejo ou com capacidade para assumir a função, de modo que a entidade não funcionou.

De acordo com as declarações do sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir*, a chapa que foi eleita se viu embaraçada com a forte oposição dos concorrentes. Diante disto os membros da Diretoria eleita se viram sem condições para trabalhar, desistindo de prosseguir tentando. E com isso cada sacerdote continuou se defendendo dos ataques dos vizinhos e igrejas como podiam.

É interessante notar nos ritos de fundação e abertura da FECABER a presença de lideranças religiosas vinculadas às tradições amazônicas do Tambor de Mina: Francelino de Shapanan, sacerdote oriundo do Pará e com casa de Tambor de Mina funcionando em São Paulo, e José Ribamar de Castro, sacerdote de Candomblé da cidade de São Luís, que anteriormente pertencia à tradição do Tambor de Mina.

É possível que o marcado traço mina-jeje trazido pela diretoria formada pelo sacerdote Pedro Paulo Brito da Silveira, tenha sido um dos fatores desencadeadores da oposição à sua gestão, já que a chapa que saíra derrotada era encabeçada por um

importante *ogã* do Candomblé de linha queto. Mas, no atual estado das investigações, estas são meras conjecturas.

Em 2001, intensificaram-se as campanhas das Igrejas Pentecostais contra as religiões afro-brasileiras. Diante das perseguições e abusos que evangélicos cometiam contra terreiros e adeptos, sentiu-se novamente a necessidade de se unirem e se organizarem para enfrentá-los legalmente. Outra vez surgiu a ideia de retomar a prática de organização dos grupos religiosos em federações. Diante de tal situação, no mesmo ano o sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir* convidou os adeptos das religiões afro-brasileiras para uma reunião que daria posse a uma Diretoria Provisória que se encarregasse de convocar eleições para reativar a FECABER. Neste novo contexto se levantou algumas lideranças que tinham como meta revigorá-la.

Com tal objetivo os adeptos das religiões afro-brasileiras foram novamente mobilizados e se mobilizaram. Houve várias reuniões e em uma delas, que aconteceu no dia 21 de dezembro de 2002 se deliberou pela formação de uma Diretoria Provisória e pela convocação de eleições da Diretoria Permanente, a ser realizada no dia 15 de março de 2003. Também foi decidido que a Diretoria Provisória iria efetuar o recadastramento dos terreiros do Estado de Rondônia. O sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir* saiu da reunião como Presidente Interino da Diretoria Provisória, cuja principal atribuição era fazer os encaminhamentos necessários para a formação da Diretoria Permanente. E para isto ele teria que sensibilizar os religiosos a participar do processo de filiação à entidade.



Figura 61 - Sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir*. Presidente Interino da Diretoria Provisória da FECABER em 2003 e animador da fundação da FECAUBER em 2010/2011.

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Encontro dos Orixás. Porto Velho, 17 de julho de 2011.

Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir* afirmou durante entrevista que contou com o apoio do *ogã* Orlando Giori, Rosa Araujo dos Santos, *Dona Sonia*, *Seu Eli* e de Joaquim Cardoso, que era seu pai biológico para refundar a federação. Informou-nos que houve os rituais de praxe. Aos 20 dias do ano de 2002, aconteceu a posse da

segunda Diretoria (Diretoria Provisória) da FECABER. Porém, mesmo tendo sido formalmente empossado como Presidente, não conseguiu reunificar os adeptos.

Ele durante a entrevista que embora se considerando inapto para exercer o cargo de Presidente de uma federação, manteve vivo o sonho de que os adeptos das religiões afro-brasileiras de Rondônia voltassem a se reunificar em uma federação, pois acreditava que a mesma era necessária. Fosse para unir o *povo de santo*, fosse para representá-lo formalmente junto aos órgãos públicos e privados, entre outros motivos. Ele nos disse que quando Silvestre Antônio Gomes dos Santos fundou a Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro-Amazônica - ACUNERRA (2004) e despontou como liderança política em meio aos grupos de cultos afro-brasileiros, lhe informou que estava de posse de toda a documentação da federação. Aproveitou a oportunidade e pediu o apoio dele para colocar a federação para funcionar. Sugeriu-lhe que propusesse aos adeptos das religiões afro-brasileiras a recriação da FECABER. Porém, naquele momento a ideia não despertou maior interesse. A sugestão ficou adormecida até surgir um novo contexto social, onde a mesma tornou-se mais apropriada para ser suscitada e após o que encontrou ambiente favorável à sua aceitação. Entretanto isto levou alguns anos. E só ocorreu após a execução de diversas outras atividades realizadas pela ACUNERRA, e que foram bem sucedidas.

Quando, finalmente a ideia vingou, o nome da entidade foi modificado por decisão de uma Assembleia Geral que aconteceu no dia 16 de julho de 2011, durante a qual se discutiu os termos para a elaboração do seu estatuto, aprovando-os.

5.2.- FECAUBER: A unidade no segundo milênio (1911/...)

Em 2011, finalmente, o sacerdote Aljezacir Ribeiro Ferreira/*Pai Jacir* viu o seu antigo sonho de que Rondônia voltasse a ter uma federação de cultos afro-brasileiros se concretizarem. Isso aconteceu após vários meses de reuniões e debates, durante os quais a ideia foi tomando corpo e o grupo de fomento foi conquistando a simpatia e a adesão do *povo de santo*. No dia 16 de julho de 2011, se discutiu os termos para a elaboração do estatuto de uma nova federação de cultos afro-brasileiros em Rondônia, aprovando-os. Na oportunidade ficou acordado que a mesma seria chamada de *Federação de Candomblé, Umbanda e Espiritismo de Rondônia - FECAUBER*, sendo aprovada a sua Diretoria Provisória, que tinha o objetivo de desencadear o processo que levaria à constituição e formalização do grupo de gestores da nova instituição.



Figura 62 - Reunião preparatória para fundação da nova federação de cultos afro-brasileiros de Rondônia. Discussão da proposta do Estatuto. De pé, coordenando o trabalhos, o Presidente da ACUNERAA e futuro Presidente da FECAUBER, Silvestre Antônio Gomes Santos. **Foto:** Marta Valéria de Lima

Local: Centro Cultural Vrena, Bairro Tucumanzal. Porto Velho, 17 de julho de 2011.

Em janeiro de 2012, finalmente, a entidade surgiu com grande força, contando com o entusiasmo e a participação de muitos sacerdotes e filhos de santo sob a Presidência de Silvestre Antônio Gomes Santos, que recebeu o apoio e a adesão de muitos sacerdotes respeitados em seus respectivos campos de expressões religiosas, tais como: Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, Wilma Inês de França/*Wilma de Oyá*, representantes do Candomblé queto; José Ribamar Vieira/*Zé de Ubirajarara*, Marly Auxiliadora Ribeiro/*Mãe Marly*, representantes da Umbanda; Maria de Fátima Sampaio/*Fátima de Oyá*, representante do Candomblé jeje-mahi; Maria Edite do Nascimento/*Dona Edite*, representante do Tambor de Mina; Francisco Chagas de

França/*Seu França*, representante da Umbanda/Quimbanda; Ronaldo da Silva Santeiro/*Ronaldo de Xangô*, representante do Candomblé Nagô, só para citarmos alguns líderes religiosos envolvidos no processo, pois eles são muitos. Ele também contou com o auxílio direto de Mara Jane Correa Marques, Edson Nunes, Júlio César da Costa, Paulo César Brasil, Rogério Queiroz, Simone Nascimento, Mirtes Medeiros, Aulenilda Lopes de Oliveira/Nilda da Oxum, Márcio de Oxóssi, Wagner Ricardo Vaz de Góis, e de muitos outros sacerdotes e filhos de santo, na execução do projeto.

Silvestre Antônio Gomes Santos é *ogã* (*alabé*, tocador de tambor) de tambor do Candomblé de nação *queto*, herdeiro legal da Tenda Espírita Santo Antônio, terreiro de tradição mina-nagô (Umbanda cruzada com Candomblé). Administrador de formação, com nível superior. Membro do Partido dos Trabalhadores (PT) e um dos fundadores do ACUNERAA. Ou seja, ele não é sacerdote, mas ocupa posição social destacada como liderança de terreiro, quer seja por sua herança biológica, quer seja por sua reconhecida competência como *ogã* entre dirigentes de terreiros da cidade de Porto Velho.

Ao analisar estes poucos dados de sua biografia, observamos que ela reúne diversos atributos que o torna um mediador religioso em diversos níveis. Ele não é sacerdote, mas é o homem de confiança do terreiro de sua mãe biológica e herdeiro legal do mesmo. Ele é o *chefe de ogãs* do terreiro *Ilé Axé Ogum D'Ajulekan*, o que faz dele pessoa de grande prestígio no terreiro do seu pai de santo, Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, que é um dos sacerdotes de Candomblé mais respeitados de Rondônia. Silvestre Antônio Gomes Santos é o homem da interlocução política do povo de santo de Rondônia com o Estado, onde ocupa cadeira em Conselhos municipais e federais como representante dos interesses dos afrodescendentes e das populações de terreiros. Desta forma ele une a política interna aos terreiros com a política externa. É o homem que por opção e por nascimento pertence a diversas esferas do campo religioso e social afro-brasileiro. E que, por experiência pessoal, tem domínio de seus diferentes códigos e os defende com igual entusiasmo, conforme pudemos observar em diversas ocasiões que o vimos atuar em eventos de caráter político/religioso. Além de tudo isto, ele é amante da política e é líder religioso carismático. Todos estes traços fez dele o homem ideal para assumir o posto de liderança dos adeptos das religiões afro-brasileiras, pois estas qualidades o legitimaram perante os diversificados grupos religiosos que formam este campo.

A capacidade de mediação e de interlocução com os diferentes “códigos” de comunicação das religiões afro-brasileiras parece ser condição *sine qua non* para a obtenção do reconhecimento e aprovação de uma liderança burocrática das religiões afro-brasileiras, conforme já tinha sido notado por Anaíza Vergolino e Silva (1976) em seu estudo sobre o Tambor das Flores, em Belém; e por Zélia Seiblitiz (1985) ao comparar as *giras* de Umbanda com as reuniões das federações, no Rio de Janeiro. Tivemos oportunidade de cofirmar o mesmo durante o período de pesquisa de campo (2010/2011), quando acompanhamos o processo que levou à fundação da FECAUBER, assunto que abordaremos no capítulo a seguir.

No próximo capítulo *iremos* apresentar e analisar a história daquele que foi o projeto social mais importante desenvolvido por Carlos Alberto dos Santos/*Melhoral* em Rondônia: o *Encontro de Orixás*. Nele abordaremos a discussão sobre a relação do movimento de federalização e as políticas desencadeadas em Rondônia em prol da unificação das religiões afro-brasileira durante as décadas de 1970/1990.

CAPÍTULO VIII: O MOVIMENTO DE UNIFICAÇÃO DA UMBANDA EM RONDÔNIA

Federalização dos terreiros e movimento de unificação das religiões afro-brasileiras são temas correlatos, mas eles não são semelhantes. O primeiro diz respeito à legalização dos terreiros junto aos órgãos oficiais do Estado. O segundo se refere à elaboração ideológica e racionalizada dos princípios filosóficos que regem os códigos doutrinários e ritualísticos das religiões afro-brasileiras. Assim, o objetivo do movimento de unificação da Umbanda, por exemplo, era promover a codificação da Doutrina Umbandista em seus aspectos religiosos e filosóficos e uniformizar os rituais e liturgias. Portanto, federalização e unificação eram termos complementares de uma ação política conjunta que objetivava o reconhecimento da Umbanda e do Candomblé como religião (Brouwn, 1985; Birman, 1985a; Negrão, 1994; Prandi, 1991; Campos, 2002). Mas vale destacar que o movimento foi mais intenso e mais destacado entre os Umbandistas. Embora tenha havido movimentos de unificação do Candomblé, também. Dedicaremos apenas um tópico deste capítulo para discorrer sobre as políticas de unificação no Candomblé porque, do ponto de vista formal, as ligações do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras de Rondônia aos quais daremos relevo estiveram mais associadas aos grupos de Umbanda do que aos de Candomblé.

O objetivo deste capítulo é discorrer sobre o movimento de unificação em Rondônia e avaliar a sua relevância social e os efeitos das suas ações na formação das identidades sociais e culturais desse território. Para compreendê-lo pretende-se responder algumas questões: o que foi o movimento de unificação? Quais eram os seus objetivos? Qual a relação do Encontro dos Orixás, promovido pela FEUR, com o movimento de unificação? O que foi o Encontro de Orixás? Quando, como e porque o mesmo foi idealizado? Como se desenvolveu o movimento de unificação em Rondônia? Qual foi a sua importância na formação das identidades religiosas desse lugar? E qual era a sua relevância social e política?

Na historiografia regional há poucos registros sobre a história do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras. A literatura acadêmica de Rondônia possui apenas dois estudos que destinaram algum espaço ao tema: o artigo *A Macumba em Porto Velho*, de Marco Antônio Domingues Teixeira (1994) e a dissertação de mestrado *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho (RO): mudanças e transformações de práticas rituais*, de Marta Valéria de Lima (2001). Ambos fazem alusões sobre a fundação da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia - FEUR e à realização do *Encontro dos orixás*. Ambos destacaram que a FEUR provocou mudanças nas práticas rituais dos terreiros de Rondônia ao atrair para a região sacerdotes de Umbanda e de Candomblé, os quais foram convidados a participar de encontros umbandistas e para efetuar rituais de iniciação nos adeptos das religiões afro-brasileiras, tanto durante como após a realização dos *encontros*.

Marco Antônio Domingues Teixeira utilizou o recurso metodológico da entrevista para discorrer sobre a FEUR. Segundo o autor, a sua principal fonte de pesquisa empírica foi um depoimento obtido com o umbandista Carlos Alberto dos Santos, sócio fundador e presidente desta Federação. Marta Valéria de Lima, acrescentou novas informações às que foram obtidas pelo pesquisador Marco Antônio Domingues Teixeira. Ela baseou-se em depoimentos orais de adeptos do Tambor de Mina e da Umbanda residentes em Porto Velho no final da década de 1990, e em notícias publicadas em jornais de Rondônia (*A Tribuna* e o *Diário da Amazônia*, principalmente).

Neste capítulo estamos retomando o mesmo tema e o aprofundado. Além das duas referências bibliográficas citadas acima, as principais fontes nas quais estamos nos fundamentado para reconstituir a história do movimento de unificação da Umbanda em Rondônia, durante as décadas de 1970 a 1990, são as notícias e artigos que foram publicados pela imprensa escrita local durante esse período. Mais especificamente, as que foram editadas nos jornais *Alto Madeira*, *O Guaporé* e *A Tribuna*, onde foram registradas diversas informações sobre essa Federação, os seus dirigentes, e encontros de umbandistas na região Norte. Os textos que foram selecionados fazem referências a vários aspectos da estrutura organizacional, ritual, doutrinária, filosófica e política do movimento.

Também será estudado o movimento de unificação mais recente da história das religiões afro-brasileiras de Rondônia. Os dados relatados foram obtidos em pesquisa de campo, por meio da observação direta. Por questão didática o capítulo foi dividido em duas unidades. A primeira, de ordem mais geral, trata sobre a unificação das religiões afro-brasileiras no país e a segunda é bem mais específica, pois aborda o mesmo movimento em Rondônia, através do estudo pormenorizado dos eventos denominados *Festa dos Orixás* e *Encontro dos Orixás de Rondônia*.

UNIDADE I: GIRA POLÍTICA - HISTÓRIA DA UNIFICAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Como já vimos relatando, a obtenção do reconhecimento e aprovação das religiões afro-brasileiras levou os grupos de culto afro-brasileiros a se organizarem em instituições federativas visando a objetivos mais amplos: a unificação ritual e doutrinária das religiões afro-brasileiras. A consecução desses objetivos levou à busca pela agregação dos grupos de culto, cujo movimento e organização política são denominados *unificação*. As tentativas de reunir as lideranças religiosas para debater os temas concernentes à *unificação* levaram à promoção de diversos *encontros*, durante os quais ocorreram *rodadas* de discussões, *sessões* religiosas e *rodas* de danças sagradas. Motivo de inspiração do título dado a esta unidade.

Os próximos itens são dedicados à exposição geral sobre a história do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras, o objetivo é contextualizar a história desse mesmo movimento em Rondônia e aclarar aspectos da sua estrutura organizacional e mediações políticas e sociais.

1.- MOVIMENTOS DE UNIFICAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Na década de 1930, devido às perseguições e estigmas contra as religiões afro-brasileiras, houve uma série de ações visando a eliminá-los pela via do fortalecimento dos grupos de culto através da unificação dos mesmos.

Os esforços de padronização das religiões afro-brasileiras tiveram início quando foi realizado o *Congresso Afro-Brasileiro do Recife* (1934) e o *Congresso Afro-Brasileiro da Bahia* (1937). Ocasões nas quais se discutiu o que os intelectuais e dirigentes de cultos entendiam sobre as religiões afro-brasileiras. Naquele momento buscava-se subverter a ideia de inferioridade e primitivismo associados a tais religiões e se estabeleceu alguns princípios sobre as mesmas.

Na mesma década ocorreu a formulação científica do mito da “*democracia racial*”, e se iniciou o processo de elaboração da ideia de *nação*. No bojo do processo, formulou-se a ideologia das “*três raças*” e o Brasil passou a ser identificado como o país da “*mistura das raças*” e a Umbanda a sua representação no nível simbólico (Oliven, 2006:154-163). Uma das representações simbólicas do espírito nacionalista da Umbanda é a incorporação da figura do *caboclo* como ente material e espiritual do seu universo religioso.



Figura 63, 64 e 65 - Caboclos da Mina, Encantaria e Umbanda de Rondônia

Local: Figura 63 – Sítio do Ze Pilintra, Encontro dos Orixás, 17 de julho de 2011; Figura 64 – Terreiro do Pai Joaquim do sacerdote Francisco Chagas da Silva/*Seu Chagas*. Porto Velho. Porto Velho, em 8 de julho de 2011; Figura 65 – Recreio dos Caboclos, Barracão de Santa Bárbara. Porto Velho, 26 de novembro de 1999.

Fotos: Marta Valéria de Lima.

Raquel Redondo Rotta e José Francisco Miguel Henriques Bairrão (2007:1), da Universidade de São Paulo, no texto *Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda* dão a seguinte explicação para o termo *Caboclo*:

·Palavra de muitos significados, "caboclo" designa o filho de índia com branco, ou uma pessoa do interior. Usado de forma pejorativa, remete à idéia de homem rude, não civilizado. No contexto da religiosidade popular, "caboclo" nomeia um tipo de entidade espiritual muito comum no panteão umbandista. Nesse universo, os caboclos são valorizados e associados aos índios: fortes, sábios e os verdadeiros donos da terra”.

De forma geral, a literatura científica ratifica a tese de que essa linha de entidades espirituais relaciona-se a uma imagem idealizada do índio brasileiro, defendendo que a figura-modelo para a construção de narrativas a elas relacionadas é criada a partir da popularização da literatura romântica, particularmente da indianista. Os espíritos chamados caboclos são efetivamente, com frequência, descritos pelos religiosos umbandistas de forma a aproximá-los das características relacionadas a um modelo idealizado do índio brasileiro. Vários deles moram em 'aldeias espirituais', possuem arcos e flechas, enfeitam-se com penas ou peles de animais.

Mais do que uma reprodução do modelo indianista, esses autores afirmam que, apesar da aparente brasilidade do caboclo, a elaboração dessa categoria religiosa pode fazer parte de um processo de valorização de padrões culturais advindos da África, resultando em uma nova maneira de integração do negro à nacionalidade brasileira, após a escravidão. Reginaldo Prandi também defende que a origem da presença dos caboclos na religiosidade popular está ligada a rituais de influência banto e seu culto aos inquices (divindades africanas intrinsecamente ligadas à sua terra de origem). No Brasil, esses ancestrais africanos que não poderiam acompanhar o tráfico negreiro foram substituídos pelos antigos donos do território nacional, ou seja, os índios.

Assim, recodificada conforme os certames da ideologia das classes dominantes, a Umbanda foi posta num outro patamar e entrou em outro circuito de representações simbólicas, o qual a transformava em *religião brasileira* (Birman, 1985b). Com isto, segundo os especialistas, começou o processo de *domesticação* das manifestações da cultura religiosa popular afro-brasileira. É dessa mesma época a formulação do *mito da pureza nagô*.

Nesse mesmo período começou a serem criadas organizações de cultos afro-brasileiros que tinham a finalidade de lutar contra as perseguições e preconceitos às suas práticas de culto e aos seus afiliados. Mas para tal, necessário se fazia organizar a religião e eliminar os aspectos que concorriam para desmoralizá-la socialmente. O modo encontrado para fazê-lo foi fiscalizar os terreiros, reprimindo aqueles que fugissem às categorias estabelecidas pelos líderes religiosos e pelos intelectuais (Birman, 1985a, 1985b; Dantas, 1978; Negrão, 1994). Surgiu assim um movimento de organização chamado de *federalização*.

Federalização é o processo através do qual se permite a existência legalizada dos terreiros. Estes devem filiar-se a alguma federação e constituir uma diretoria, organizada aos moldes burocráticos, que será responsável pelo terreiro perante a Lei. (Dantas, 1978:236).

Houve na história das federações diversas tentativas de unificá-las em uma única instância burocrática: a *confederação*. Quer fossem de cultos afro-brasileiros de Umbanda, quer fossem de Candomblé, elas visavam à uniformização das suas práticas rituais. Porém, essas iniciativas esbarravam na dificuldade de se obter consensos, pois havia uma diversidade muito grande de formas de expressões religiosas no campo religioso afro-brasileiro. Inclusive no interior das próprias federações. Com isto elas tinham variadas *linhas* religiosas. E logo, formavam diferentes tendências, com entendimentos diversos sobre o que era a religião que elas representavam e sobre as suas práticas. Mesmo assim, e por causa disto, prosseguiram os esforços para uniformizar os ritos e as doutrinas, conforme veremos a seguir.

1.1.- A unificação da Umbanda

Alguns líderes umbandistas ansiavam por fundar uma *Igreja* de Umbanda, com um representante geral da mesma, eleito por seus pares. Mas para isso era necessário unificar instituições, ritos e doutrinas. Em 1961 foi realizado o *II Congresso Nacional de Umbanda* para discutir estes temas. Esse congresso pretendeu criar “[...] uma

estrutura nacional unificada e centralizada, um código ético e doutrinário calcado na moralidade cristã e na ordem vigente e um ritual padronizado.” (Negrão, 1994:92).

Durante este congresso foi composta uma *Comissão Nacional de Codificação Doutrinária e Ritual do Culto de Umbanda*, cuja finalidade era promover a unificação do mesmo no país e fundar uma nova religião. Para isto se concretizar era necessário reunir as organizações burocráticas que já existiam, e aquelas que se encontravam em vias de organização, e aprovar um conjunto de regras comuns. Mas para isso elas deveriam ser reunidas em uma única instituição centralizadora: a *Confederação Nacional de Umbanda*.

Em São Paulo o movimento organizacional da Umbanda se intensificou na década de 1960, período em que foram realizados dois grandes eventos. O *II Congresso Brasileiro de Umbanda* e o *I Congresso Paulista*, cujo objetivo era elaborar uma *Carta Sinódica da Umbanda*. Participaram destes eventos os deputados estaduais Átila Nunes (RJ) e Moab Caldas (RG).

Na mesma década de 1960 intensificaram-se os esforços unificadores em conformidade às estratégias do movimento umbandista nacional. De acordo com Lísias Nogueira Negrão, foi a partir de então que os umbandistas se prepararam melhor para se defender contra as perseguições e as acusações das quais eram alvo e assegurar o seu reconhecimento como religião para obter a proteção do Estado.

Após os dois congressos surgiram várias federações de Umbanda em São Paulo, e foi formada uma comissão que organizou “[...] um extenso e detalhado regimento que dispunha sobre a padronização ritual e a organização institucional da Umbanda. [...]” Todavia, houve setores umbandistas que cobateram as tentativas de unificação institucional.

Ao longo da década de 1960 surgiram federações e líderes de Umbanda e de Candomblé influentes e favoráveis à unificação de todas as federações em uma instituição centralizada. Sob o comando deles houve algumas federações que conseguiram se unir e formar confederações em nível estadual com algum grau de centralização e unidade de princípios. Este foi o caso do *Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo - SOUESP*, criado em 1966 em São Paulo e do *Conselho Deliberativo da Umbanda - CONDU*, criado em 1970 no Rio de Janeiro. Mas as confederações jamais alcançaram a adesão da totalidade das federações, nem mesmo em nível estadual, embora tenham obtido apoio e adesão de federações de outros lugares do Brasil, como aconteceu com a federação do Pará e de Rondônia, que parece haver se filiado à *Confederação Espírita Umbandista do Brasil*.

1.2 A unificação do Candomblé

A Umbanda não foi a única forma de expressão religiosa a buscar a unificação. Reginaldo Prandi (1991:205) assinalou que o processo de propagação e interconexão local, regional e nacional levou à necessidade de unificação formal dessa religião em nível nacional.

Graças a isto, em junho de 1983 foi realizado o *Primeiro Congresso da Tradição e Cultura dos Orixás*, o qual, foi chamado *II Conferencia Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura*, pois o primeiro tinha acontecido nos Estados Unidos, dois anos antes,

por iniciativa do antropólogo, professor e reitor da *Universidade de Ilé-Ifé*, Wande Abinbola, que foi quem o trouxe para o Brasil. Do evento participou delegações do Rio de Janeiro, São Paulo e Recife, além das delegações baianas. O congresso se repetiria nos anos seguintes. Em 1983 ocorreu nas dependências do tradicional terreiro *Ilé Axé Opô Afonja*, em Salvador. (Prandi, 1991:206; Campos, 2003:40).

Sobre tais congressos Reginaldo Prandi (1991:206) fez a seguinte avaliação:

“Estes encontros têm sido momentos de confraternização e disputas. Os problemas de unificação ritual são evitados, e mesmo rejeitados, pois são considerados questões de “*fundamento*”, por conseguinte iniciáticos e “secrets”. Nada se fala de doutrina. São momentos de alianças entre terreiros, mas também de acusações públicas, brigas, desentendimentos e fofocas não-públicas (mas que todos ficam sabendo), momentos de rupturas, também. De um encontro para outro há mudanças nas lideranças, surgem novos personagens, outros desaparecem. O importante é que todo mundo fica se conhecendo (e se debatendo por questões de legitimidade e origem)”.

Chamamos atenção para o fato de que o mesmo terreiro que deu base de sustentação à ideologia da pureza nagô durante o *I Congresso Afro-Brasileiro da Bahia* (1937) encontrava-se na liderança da comissão de organização dos congressos de unificação do Candomblé. Inclusive acolhendo o a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura em suas dependências. Não é, portanto, aleatória a grande notoriedade pública e repercussão das ideias defendidas por Maria Stella de Azevedo Santos/ *Mãe Stella de Oxóssi*, sacerdotisa dirigente do *Ilé Axé Opô Afonja*, a qual emblematicamente proferiu o seu primeiro pronunciamento público durante esta Conferência (Campos, 2003:49).

Na ocasião esta sacerdotisa desencadeou uma vigorosa campanha em defesa do Candomblé como legado cultural do povo africano aos seus descendentes. Durante a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, *Mãe Stella de Oxóssi*/Maria Stella de Azevedo Santos manifestou a sua oposição à *folclorização* do Candomblé, a qual havia se popularizando em Salvador e em outras cidades brasileiras. A oposição era porque a mesma amesquinha o valor do Candomblé como tradição religiosa e gerava ações que o deturpava e o desvalorizava. Ela também deu combate à visão do mesmo como *seita* e iniciou intensa campanha anti-sincretismo. O argumento era de que historicamente o sincretismo representava a submissão do povo negro às autoridades que negavam os seus fundamentos e as suas práticas.

Depois disto ela tomou parte de diversos eventos nacionais e internacionais na condição de conferencista, proferindo palestras para religiosos e estudantes universitários, durante as quais ela reforçava esta posição (Campos, 2003:49). Conquistou discípulos para as suas ideias entre os seus ouvintes. Especialmente entre os adeptos do Candomblé e sacerdotes defensores da *tradição*. Com isto ela reforçou a representação que se tinha do Ilé Axé Opô Afonja como espaço de manutenção da tradição do Candomblé “de nação” e como terreiro com posição política definida.

Maria Stella de Azevedo Santos/*Mãe Stella de Oxóssi* se tornou referência nacional de resistência e de ampliação da luta em favor da defesa da cultura afro-brasileira. Ela levantou bandeira em defesa da preservação da tradição africana yorubá

no Brasil, lançando ideias que estavam assentadas historicamente na tradição do Ilé Axé Opô Afonja. Tais ideias estabeleciam algumas bases filosóficas para mobilizar politicamente os adeptos do Candomblé na busca de uma identidade *autêntica*, firmada nos pilares da autoafirmação do negro como indivíduo que age socialmente para transformar a realidade na qual ele está inserido e não como sujeito da sua história. A sacerdotisa compreendia que deveria haver outras posturas por parte dos afrodescendentes, porque os tempos eram outros.

Portanto, Maria Stella de Azevedo Santos/*Mãe Stella de Oxóssi* dava continuidade a uma tradição que a antecedia, porém com um discurso que trazia a marca do seu tempo o qual, conforme ela mesma registrou em obra, era “*agora*”.³¹⁰ Foi durante este período que houve a reatualização do ideal de *pureza africana*, o qual resultou em práticas discriminatórias por parte de dirigentes e afiliados a terreiros tidos ou considerados mais próximos da dita *pureza nagô* e da qual os adeptos do Candomblé de etnia *queto* eram os principais representantes.

Além da autoridade que era conferida a Maria Stella de Azevedo Santos/*Mãe Stella de Oxóssi* por sua posição hierárquica naquele que era um dos terreiros mais importantes da Bahia, essa sacerdotisa tinha a sua posição social legitimada por importantes intelectuais brasileiros e estrangeiros que pesquisaram no Ilé Axé Opô Afonja, e que foi reforçada após a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura. O terreiro já tinha uma posição religiosa consolidada há várias décadas. Ele havia se tornado respeitado por suas práticas religiosas, tidas por estudiosos das religiões afro-brasileiras dos anos 1930/40/50 como mais próximo das origens africanas, o que as legitimou na academia e reforçou o seu reconhecimento social dentro do seu meio, e fora dele também.

Além disso, o Ilé Axé Opô Afonja contava com afiliados que eram artistas e intelectuais famosos no Brasil, o que popularizava e legitimava ainda mais o terreiro e a sua líder espiritual perante a opinião pública. Em 1987 Maria Stella de Azevedo Santos/*Mãe Stella de Oxóssi* participou da comitiva organizada por Pierre Verger para participar da *Semana Brasileira na República do Benin*, onde foi recebida com honras por causa da sua condição de líder religiosa e defensora das tradições africanas (Campos, 2003:41).

Na dissertação, *Cultos de Possessão no Distrito Federal*, Marcos Silva da Silveira (1994:35) traz informações a respeito de um sacerdote pernambucano, “Pai Paiva”, que se notabilizou no Distrito Federal por sua competência como líder religioso de Candomblé. Pai Paiva era militar de carreira reformado, pertencente aos quadros das Forças Armadas. Ele foi dirigente de uma federação de cultos afro-brasileiros em Brasília. Conforme escreveu o pesquisador, em abril de 1988, O Jornal de Brasília publicou na primeira página de seu Caderno 2 a matéria *Axé Brasil: Os representantes da alta hierarquia da Umbanda e do Candomblé reúnem-se em Brasília para iluminar o País e oferecer um boi a Xangô*. A matéria fazia alusão a uma cerimônia que iria ocorrer no terreiro pertencente ao sacerdote citado, e informava que durante a mesma

³¹⁰ Mãe Stella de Oxóssi. *Meu tempo é agora*. 2ª. ed. - Curitiba: Projeto CENTRHU, 1995.

ele seria apresentado como *Babalaô* e terceiro “*alabá*” do Brasil. Informava ainda que o sacerdote iria aproveitar a ocasião para assegurar sua candidatura ao cargo de “*woluô*” no Brasil,

Os motivos apontados para a realização de uma cerimônia tão importante e cheia de pompas e circunstâncias como esta foram os seguintes: primeiro porque o País estaria atravessando uma das piores fases na História da América do Sul; segundo, a oferta que seria dada a Xangô tinha a finalidade de preparar a Quinta Conferência Internacional sobre cultos africanos a ser realizada no Haiti; terceiro, oferecer uma celebração ao Centenário da Abolição e um pedido de valorização para a população negra em todos os níveis.

Conforme as informações coletadas por Marcos Silva da Silveira (1994:80) foi o próprio Pai Paiva quem explicou à revista *Cruzeiro* quais eram suas atribuições como *alabá*: “O *alabá* tem poderes de falar com os eguns (mortos) e fazer previsões. Além de efetuar transformações no campo político - muitos políticos o procuram - cultural e social, evitando derramamentos de sangue e golpes de estado... [...]”

Consta no trabalho de Marcos Silva da Silveira (1994:81) que, em setembro de 1994, Pai Paiva foi consagrado *Woluô* do Brasil. Segundo ele, em reportagem publicada no *Correio Brasiliense* se lia:

Habemus Woluô. Depois de quase 50 anos, as diversas Nações do Candomblé no Brasil conhecerão seu sumo sacerdote. Pai Paiva será coroado Woluô, cargo que na Igreja Católica é ocupado pelo Papa... No plano terreno, o Woluô tem importante papel político nas relações com os governantes., conforme garante Pai Paiva. E no plano espiritual será ele o porta-voz junto aos orixás, dos babalôs, balalorixás, Ialorixás, alabás, ojes e milhares de filhos de santo brasileiros. A unção do Pai de Santo ao mais alto posto do Candomblé mereceu a apreciação e aprovação de 54 federações dos cultos afrobrasileiros existentes no Brasil e de países como Nigéria, Gabão e Angola. Todos estarão representados no toque ritualístico de entronização de Pai Paiva.

Como se pode notar, todos os episódios que foram aqui mencionados são indicadores de uma nova atitude política dos adeptos do Candomblé e do envolvimento de sacerdotes dirigentes de terreiros, ou de pessoas e grupos a eles associadas, com a política em todos os níveis.

A partir da década de 1980 o Candomblé conquistou notoriedade crescente. Conforme notou Reginaldo Prandi (1991:206), ele também entrou no circuito midiático das redes de consumo que levaram à edição e distribuição de livros, discos e revistas por todo o Brasil. E como vimos nos registros de notícias que coletamos para esta pesquisa, surgiram novelas exibidas pelos canais de TV que o tinham como tema. Assim, esse modelo religioso tornou-se importante concorrente da Umbanda na disputa por adeptos.

1.3.- Avaliações dos especialistas sobre os movimentos de unificação das religiões afro-brasileiras

Na avaliação dos especialistas, os esforços unificadores e fiscalizadores das federações e confederações, particularmente de Umbanda, contribuíram para difundir uma imagem menos negativa das religiões afro-brasileiras no país (Vergolino, 1976; Dantas, 1978; Brown, 1985; Birman, 1985a, 1985b; Negrão, 1994).

Uma das barreiras à unificação foi que ela não se construiu independente da estrutura de poder da sociedade e nem escapou às relações com os representantes destes poderes, conforme mencionam os especialistas neste assunto (Ortiz, 1978; Dantas, 1978; Brown, 1985; Birman, 1985a, 1985b; Negrão, 1994). Assim, as instituições burocráticas tiveram desde sempre caráter fiscalizador e repressor, razão pela qual foram vistas pelos pesquisadores como aparelhos burocráticos a serviço do Estado.

A política dúbia das federações quanto ao modo de obter ganhos políticos para as suas demandas (lutar por direitos ou buscar privilégios através do “favor”) dificultou o projeto de unificação, pois essa política se sobrepôs às tentativas de unificação da Umbanda no plano doutrinário e ritual (Birman, 1985b:98-104).

Por outro lado, segundo Anaíza Vergolino e Silva, a mediação exercida pelos dirigentes das federações, através dos vínculos pessoais dos dirigentes com as autoridades, para a resolução dos problemas dos afiliados reduzia o poder de barganha das mesmas. E, por fim, os dirigentes umbandistas não conseguiram impor aos terreiros nenhuma regra de caráter religioso, mas os influenciaram.

De acordo com Patrícia Birman, as federações contribuíram para criar uma “*linguagem comum*” entre os praticantes da Umbanda e gerar a consciência de que eles formavam um “*coletivo*”. Ela ofereceu alguns exemplos de ações que contribuíram para veicular esta *linguagem comum*: programas de rádio, revistas, jornais, festas, congressos. Ainda de acordo com ela, uma maneira de gerar entre os umbandistas uma *consciência coletiva* e criar uma *linguagem comum* foi as “*giras de confraternização*”, pois:

[...]. Sob o comando de uma ou mais federações, reúnem-se vários terreiros na participação do culto. Cantam dançam e recebem suas entidades num espaço ritual que consegue abrigar religiosos de várias linhas. [...] Unir os umbandistas de diferentes terreiros numa mesma gira significa passar por cima das particularidades rituais e doutrinárias de cada um deles a partir de uma forma de participação comum com um ritual que seja aceito por todos, num grande coletivo umbandista”. (Birman, 1985a:104)

A seguir iremos apresentar a evolução do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras em Rondônia a partir da grande *gira de confraternização* nominada *Festa dos orixás*. O objetivo é reconstituir a história deste movimento em nível local e identificar a sua associação às instituições uniformizadoras do culto em nível regional e nacional. À medida que a descrevermos iremos analisar as redes de relações sociais dos líderes umbandistas e as suas vinculações com a política interna e externa ao seu campo religioso em diversos níveis. Desta maneira, buscaremos identificar o modo como se fez a inserção da Umbanda em Rondônia pela via da intervenção burocrática das suas lideranças. Também serão analisados os impasses e desafios relacionados a este processo em nível local.

2.- FEDERAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA DE RONDÔNIA E MOVIMENTO DE UNIFICAÇÃO DA UMBANDA NO BRASIL

A mobilização nacional em prol da unificação dos cultos afro-brasileiros de Umbanda chegou a Rondônia em meados da década de 1970. Tal fato aconteceu após a criação da FEUR (1977) e participação de membros da sua diretoria, bem como de outras lideranças de cultos afro-brasileiros de Rondônia, em encontros e reuniões de umbandistas realizados no Sudeste do Brasil. Entre outras coisas, os encontros tinham as seguintes finalidades: definir maneiras de unificar a Umbanda e aproximá-la da sociedade, bem como constituir órgãos representativos (federações e confederações religiosas) que mobilizassem os setores públicos, pressionando-os e comprometendo-os com agendas de acordos firmados com seus representantes eleitos, fossem eles membros ou não das religiões afro-brasileiras (Ortiz, 1978; Brown, 1985; Birman, 1985a, 1985b; Negrão, 1996; e outros).

A participação da FEUR nesses eventos foi importante para a sua inserção no movimento político de unificação da Umbanda em nível regional e nacional. Ela também possibilitou que houvesse a articulação dos seus dirigentes com líderes religiosos e com políticos de outras regiões brasileiras. Do ponto de vista da instrumentalização política do movimento isso deu visibilidade nacional aos trabalhos realizados pela direção da entidade, gerando oportunidades para o seu Presidente despontar como uma nova liderança da Umbanda. A visibilidade de Carlos Alberto dos Santos/Melhoral foi alcançada através das suas intervenções nos debates e das apresentações de propostas durante as discussões. Agindo desta maneira ele se destacou. O seu comprometimento com o movimento pode ser constatado nas notícias sobre a sua atuação política e religiosa, conforme descreveremos abaixo.

Nos dias 3 e 4 de novembro de 1977, houve um encontro nacional de dirigentes da religião Umbandista na cidade de São Paulo. Compareceram representantes de várias regiões do país, incluindo Rondônia. O objetivo do encontro era achar caminhos para uma maior divulgação da Umbanda, conforme registrou o jornal *Alto Madeira*:

[...] as entidades estaduais de Umbanda procurarão uma linha de atuação única para maior difusão de seu credo. A idéia central, é de que em todos Estados onde não houverem Federações, sejam realizados encontros para conscientização dos fiéis visando a divulgação do pensamento religioso da UMBANDA.³¹¹

Poucos meses antes da reunião em São Paulo (junho e agosto), haviam ocorrido dois importantes encontros de adeptos das religiões afro-brasileiras na Amazônia. O primeiro aconteceu na cidade de Porto Velho (RO), e o segundo, na de Manaus (AM). Esses encontros atenderam aos propósitos acima e eram exemplos recentes de eventos bem sucedidos. Mediante tal experiência, o Presidente da FEUR propôs a realização de mais “Encontros” que reunissem o povo de santo na região Norte (os mesmos geralmente ocorriam no Sudeste do Brasil). Na oportunidade ele sugeriu que esses encontros fossem denominados *Encontros de orixás*.

A proposta foi aprovada, pois estava em consonância com as diretrizes do movimento de unificação da Umbanda. Na realidade, esse movimento já possuía uma experiência acumulada de promover eventos de divulgação dessa religião por meio de

³¹¹ Umbandistas de todo Brasil se reúnem em São Paulo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 1 nov. 1977. p. 1.

grandes reuniões e festivais. Os festivais tinham funções estratégicas: pretendia-se romper com estigmas e preconceitos apresentando à sociedade o sistema doutrinário e litúrgico da Umbanda através de grandes festas públicas.³¹² Outro assunto que fez parte da pauta de discussões foi a eleição de líderes que os representasse perante a sociedade. O Presidente da FEUR indicou o nome de Jamil Rachid, Presidente da União de Tendas Espíritas de Umbanda do Estado de São Paulo – UTEUCESP,³¹³ a *líder nacional da Umbanda*. Conforme constou em matéria publicada pelo Jornal Alto Madeira:

Jamil Rachid, tão logo a questão foi levantada pelo presidente rondoniense, recebeu adesão de outros líderes regionais presentes ao encontro, que lembraram ter sido oportuna a indicação feita por Carlos Alberto. O líder proposto coordena em São Paulo 12 mil tendas e terreiros sendo, além disso, um profundo conhecedor do movimento umbandístico em todo o país e inclusive recentemente esteve em Porto Velho, participando da I Festa dos Orixás, promovida pela FEUR.³¹⁴

Embora tendo sido aprovada por dirigentes de federações umbandistas que haviam comparecido àquela reunião, a sugestão de Carlos Alberto dos Santos deveria ser referendada por instituições de Umbanda do país inteiro. E para que isso acontecesse Jamil Rachid teria que “[...] *começar uma peregrinação para a difusão de sua linha religiosa em todos os Estados do Brasil.*”³¹⁵ Isto significa dizer que era imprescindível fortalecer o movimento de federalização nos Estados e territórios brasileiros. E, também, que era fundamental a adesão das federações estaduais a uma Confederação Nacional de Umbanda. Logo, a ideia de promover novos encontros na região Norte satisfazia esse propósito.

³¹² I e II Congresso de Umbanda, no Rio de Janeiro; Festa de Yemanjá na Praia Grande, em São Paulo; Festa de Ogum promovida pela UTEUCESP, no Ginásio do Ibirapuera em São Paulo. / O primeiro Congresso de Umbanda foi organizado em 1941 pela primeira federação de Umbanda do Rio de Janeiro, a UEUB - União Espírita de Umbanda no Brasil; o segundo Congresso de Umbanda aconteceu no ano de 1961, ele foi realizado no Maracananzinho e contou com a participação de “milhares de umbandistas” (Diana Brown, 1985:27).

³¹³ A União de Tendas Espíritas de Umbanda do Estado de São Paulo – UTEUESP, foi fundada pelo engenheiro Luiz Carlos de Moura Accioli, entre os anos 1953-1958. Em 1968, sob o comando de Jamil Rachid ela passou a denominar-se UTEUCESP – União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo (Negrão e Concone, 1982:49).

³¹⁴ Jamil Rachid, líder da Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 nov. 1977. p. 3.

³¹⁵ Umbanda tem líder nacional. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 nov. 1977. p. 1.



Figura 66 – Carlos Alberto dos Santos/Carlos Melhoral e Jamil Rachid

Fonte: Umbanda regulariza Centros. *Alto Madeira*. Porto Velho, 25 mar. 1981. p. 1.

Dando continuidade à política de integração da Umbanda rondoniense à rede nacional de unificação da Umbanda, em 8 de abril de 1978, Carlos Alberto dos Santos declarou ao jornal *Alto Madeira* que:

[...] Em maio próximo o Território de Rondônia também participará da festa em homenagem a Ogum a ser realizada em São Paulo, mostrando o grande nome da Umbanda Rondoniana nas grandes cidades brasileiras, na capital paulista, a delegação de Rondônia manterá contatos com membros de grandes entidades umbandistas, bem como do Rio de Janeiro e Bahia. [...].³¹⁶

Perceba-se que por mais “distante” e “atrasada” que fosse Rondônia, pouco a pouco ela era integrada aos novos projetos políticos dominantes no país, inclusive religiosamente, como mostra o exemplo acima. É evidente que há uma busca de autoafirmação. Pretende-se mostrar que a Umbanda em Rondônia é grande e para isso é importante apresentá-la nas metrópoles, aonde se encontram os membros das entidades mais respeitáveis e representativas.

Além de trazer umbandistas e candomblecistas para Rondônia, a FEUR conduziu dirigentes de culto a outras cidades brasileiras onde eles tiveram contatos com diferentes sacerdotes e espaços religiosos. Essa situação provocou permutas de saberes e conhecimentos. Tais contatos promoveram a *integração nacional* dos grupos religiosos, conformando situações inovadoras ou renovadoras de “tradições”, e fortalecendo o processo de legalização e de legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras no país.

Nos meses seguintes, Carlos Alberto dos Santos dedicou-se à campanha de federalização da Umbanda na Amazônia.³¹⁷ Ele se manteve firme na defesa do

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Ele organizou caravanas de umbandistas para participar de encontros regionais de Umbanda. Há vários registros sobre isto nos jornais de Rondônia aos quais tivemos acesso. Também estimulou a participação de associados e de dirigentes da FEUR em reuniões políticas de organização do movimento de unificação da Umbanda, que aconteceram noutras regiões do Brasil. Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, membro de um dos terreiros associados à FEUR nos anos 1970/80 foi um desses convidados. Ele acompanhou Carlos Alberto dos Santos em dois eventos. Um desse foi a festa anual dedicada a Ogum, na cidade de São Paulo, a qual era organizada por Jamil

movimento de unificação, afirmando que havia “*necessidade de uma liderança nacional*” para essa religião, conforme explicou ao jornal Alto Madeira, em 30 de janeiro de 1979:

[...] atualmente está em São Paulo a liderança nacional. Existe uma grande necessidade disso, pois nós vemos o Papa em relação a Igreja Católica, além de outros líderes. Mas caminhamos para ter logo o nosso superior nacional e **seu nome poderá ser anunciado aqui em Porto Velho, por ocasião do IV Encontro de Orixás** no segundo domingo de julho. **A campanha pela escolha de um superior que possa reger caminhos da religião foi iniciada há pouco tempo pela Federação Umbandística de Rondônia.** [Grifo nosso].

Contando com o apoio de dirigentes e associados da FEUR e de lideranças religiosas e políticas locais interessadas na defesa do projeto de elevação da Umbanda a religião nacional (ou no curral eleitoral representado pelos adeptos, clientes e simpatizantes das religiões afro-brasileiras, conforme discutiremos noutra parte), Carlos Alberto dos Santos pode exercer um papel importantíssimo como articulador do movimento de organização e unificação da Umbanda na Amazônia Ocidental. As notícias veiculadas pela imprensa a respeito da mobilização das comunidades de cultos afro-brasileiros em Rondônia, e também no Acre e no Amazonas, tendo-o à frente nos levam a crer que ele aspirava a se tornar uma liderança da Umbanda em nível regional. Julgamos que o seu objetivo era projetar-se nacionalmente e que, por este motivo, ele propôs que se realizasse a Festa dos Orixás, empenhando-se na sua organização tanto em nível local quanto em nível regional. A disposição dele de trabalhar em prol dessa causa atendia aos anseios de algumas lideranças religiosas da Umbanda, pois naquele momento elas estavam organizadas e politicamente engajadas na luta pelo reconhecimento social dessa religião no país; e pela inserção de seus representantes em alguns setores-chaves da política nacional: câmaras municipais e federais, e também senado (Birman, 1985a; Concone e Negrão, 1985; Negrão, 1996; Oro, s/d). Este era o caso de Átila Nunes, Jamil Rachid e Moab Caldas, só para citar as figuras mais destacadas.³¹⁸

Em face dessa conjuntura, sabendo a importância de se levantarem lideranças do movimento de unificação cujos nomes poderiam ser lançados na política eleitoral para representarem os interesses dos grupos religiosos afro-brasileiros, tanto em nível regional quanto em nível nacional, em 1978, Carlos Alberto dos Santos lançou o seu próprio nome nas campanhas eleitorais de Rondônia, pleiteando o cargo de Deputado Federal como representante da Umbanda. Conforme já mencionamos, isso era estrategicamente importante para o movimento de unificação da religião. É fundamental destacar que naquele período (1977-1980), houve um expressivo volume de notícias veiculadas pela FEUR nos meios de comunicação de massa informando a respeito das suas próprias atividades sociais e da Umbanda em geral. Isto contribuiu para tornar o

Rachid, Presidente da UTEUCESP. Fonte: Hilton da Veiga Monteiro. Porto Velho, 26/05/2011; Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:72) afirmou que ele chegou a investir recursos próprios na organização das caravanas.

³¹⁸ Vide nos anexos as correspondências que foram remetidas à sacerdotisa Maria Pereira Pinto (Maria Estrela) por Moab Caldas.

Presidente dessa entidade conhecido e também para popularizar o seu nome, o qual aparecia com frequência na mídia escrita local - seja pelas matérias que ele mesmo assinava enquanto dirigente dessa federação, seja pela divulgação e repercussão social e política do movimento de integração da Umbanda no território de Rondônia, ou pelas diversas atividades sociais promovidas por ele à frente da FEUR.

Os esforços de Carlos Alberto dos Santos para estruturar o movimento de integração da Umbanda no Norte do Brasil foram reconhecidos pelo *Supremo Conselho Sacerdotal dos Cultos de Umbanda e Nações Africanas no Brasil*.³¹⁹ Em junho de 1978 esse conselho o agraciou com o título honorífico de *Cavaleiro da Ordem de Ogum-Shoroque*. A justificativa para a concessão desse documento, conforme constou da matéria *Umbanda recebe título honorífico*, foi a seguinte:

[...]. Segundo a direção da entidade agraciante, a cessão do título aconteceu tendo em vista os trabalhos desenvolvidos por Carlos Alberto dos Santos, para o desenvolvimento e divulgação do culto umbandístico em Rondônia e na região Norte do Brasil.³²⁰

Não é demais destacar que a FEUR era gerida por Carlos Alberto dos Santos, e que ele editou artigos sobre a Umbanda nos jornais de grande circulação de Rondônia. Ele também organizou e participou de reuniões e encontros de Umbanda dentro e fora do território rondoniense. Promoveu festas sociais e também rituais religiosos dentro e fora da sede da entidade. Procurou reunir todas as comunidades religiosas de cultos afro-brasileiros do território e patrocinou atividades de caráter social que colocavam a Umbanda em evidência. Portanto, dentro desta perspectiva política e ideológica, ele foi merecedor das honrarias que lhe foram prestadas.

As notícias veiculadas na imprensa local denotam que o movimento de federalização da Umbanda tinha por meta inserir todas as regiões do Brasil no processo de unificação. E, para isso, houve um projeto político ideológico de mobilização das comunidades e grupos de culto identificados com esse modelo religioso, o qual culminou com a realização dos *Encontros de Orixás*. Estes contaram com a participação de dezenas de umbandistas, tanto do Norte do Brasil como de outras regiões do país. Esses encontros tiveram uma enorme repercussão sobre os grupos religiosos afro-brasileiros da região amazônica, em particular os de Rondônia. Os encontros também causaram impactos em sua sociedade. Desta maneira, tais eventos tiveram uma enorme importância política, a qual até este momento não foi suficientemente investigada pelos especialistas em história das religiões afro-brasileiras.

O objetivo dos próximos itens é registrar a história dos *Encontros de Orixás* a partir das fontes impressas, contextualizando-os e analisando o significado de seus conteúdos e formas. Trata-se, neste caso, de fazer uma descrição pormenorizada destes encontros com vistas à organização e sistematização do material coletado como fonte de

³¹⁹ Instituição do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras, fundada no Rio de Janeiro em meados dos anos 1970. Fonte: *União e Diversidade*. Boletim Informativo do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, São Paulo, dez./2007. p.6 – Nº 1 – Ano 0.

³²⁰ Umbanda recebe título honorífico. *Alto Madeira*. Porto Velho, 6 jun. 1978. p. 1 e p. 2.

pesquisa para futuras investigações. Outro objetivo é mostrar a evolução histórica da entidade, sua inserção social e a ligação da mesma com os poderes formalmente constituídos do Estado, bem como as redes de relações sociais estabelecidas pelos dirigentes da FEUR dentro e fora de Rondônia e os ganhos e perdas políticas decorrentes das alianças firmadas e das ações que elas engendraram.

A seguir versaremos sobre alguns Encontros de Umbandistas que foram promovidos na região Norte, exceto Rondônia, e que contaram com a participação da FEUR, conforme foi registrado pela imprensa local. Já o evento Encontro de Orixás de Rondônia é um tema que será abordado de modo mais aprofundado em sessão específica deste mesmo capítulo.

2.1. FEUR e unificação da Umbanda na Amazônia Ocidental

Concorreu para a difusão e expansão do movimento de unificação da Umbanda no Norte do Brasil os Encontros regionais das lideranças religiosas e de seus seguidores. O *Encontro de Orixás*³²¹ fez parte desse processo.

Em um primeiro momento o projeto de execução do encontro previa que o mesmo seria realizado em Rondônia, no Amazonas e no Pará. Posteriormente, por causa da proximidade física e vínculos pessoais, a direção da FEUR estimulou o Acre a aderir ao movimento e a também realizá-lo. De fato, a ideia era reproduzi-lo em vários outros estados e territórios da região Norte, conforme a seguinte afirmação do Presidente da FEUR ao jornal *Alto Madeira*:

A cada ano que passa a FEUR vem se firmando cada vez mais no cenário nacional da Umbanda, por ser uma entidade de grandes lutas para conseguir um lugar mais destacado. Uma de suas maiores criações foi o Encontro de Orixás que já se estendeu a Manaus, Belém, São Paulo e brevemente estará realizando encontros em Roraima, Macapá, Santarém e outras cidades da região amazônica.³²²

De fato, ao observarmos o conjunto de participantes desses Encontros³²³ notaremos a presença de delegações e de representantes de entidades religiosas de diversos Estados brasileiros que faziam parte das seguintes regiões: Sul, Sudeste, Norte e Nordeste. Vários deles eram dirigentes de entidades federativas ou seus representantes.

O modo de identificação desses eventos era feito de acordo com uma lógica de continuidade e de integração inter-regional. Ou seja, eles eram denominados da seguinte

³²¹ O “*Encontro de Orixás*” foi um espaço de articulação política, de práticas rituais e litúrgicas, e, também, uma festa de conagração de membros das religiões afro-brasileiras na Amazônia, além de um difusor social da Umbanda e de outras práticas religiosas afro-brasileiras, cujo período áureo foi a década de 1970 e a de 1980. Tal encontro foi concebido para formar um circuito que comporia e conectaria uma rede regional e nacional de umbandistas, integrando-os. Exemplo da maneira como foi articulada esta rede e de como ela funcionava foram os Encontros de Orixás de Rondônia.

³²² Hoje é o ensaio geral para Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 jul. 1978, p. 3.

³²³ No final deste texto o leitor encontrará um quadro contendo uma relação com os nomes de algumas autoridades que participaram dos Encontros de Orixás que foram realizados em Rondônia.

maneira: *I Encontro de Orixás* (Rondônia, 1977), *II Encontro de Orixás* (Amazonas, 1977), *III Encontro de Orixás* (Pará, 1978), *IV Encontro de Orixás* (Rondônia, 1978) e assim sucessivamente.

Esse modo de contagem, porém, durou pouco tempo. Logo após a execução do primeiro Encontro de Orixás em um determinado lugar a sequência de contagem numérica para identificá-lo era modificada. Desta forma, a partir da realização do encontro tomava-se em consideração a quantidade de vezes em que o mesmo era realizado em uma área micro espacial específica, e não mais na macrorregião (Norte, Sul, etc.) em que ele ocorria. Um exemplo: Rondônia sediou o I Encontro de Orixás da Amazônia em 1977 e o IV em 1978, a partir do segundo ano de sua realização o mesmo Encontro passou a ser divulgado de dois modos: como IV Encontro de Orixás da Amazônia e II Encontro de Orixás de Rondônia. Nos anos seguintes desapareceu a menção à Amazônia, permanecendo apenas a ordem numérica que fazia referência a Rondônia.

Esse pequeno detalhe na nomenclatura desses encontros aponta para a sua atomização. Vários fatores podem ter contribuído para isto: 1º. As distâncias e o alto custo das viagens; 2º. Os religiosos envolvidos teriam que ter disponibilidade de tempo para se dedicar a esta atividade; 3º. Algumas lideranças podem ter perdido o interesse em participar, e também de fomentar a participação de outras pessoas; 4º. A ideia original dos encontros pode ter sido apenas de “lançar” o projeto nas diferentes regiões do país e, em seguida, deixar a sua execução aos cuidados das federações locais, as quais se encarregariam de levar avante a política de integração em nível local e regional; 5º. Pode também ter se tornado difícil acompanhar o número de eventos realizados em cada local do país onde eles aconteciam pelas dificuldades de comunicação, acesso a informações e deslocamentos; 6º. Outra possibilidade bastante plausível é que isso pode ter sido uma consequência da própria ausência de integração entre as comunidades religiosas e à resistência a este processo, pois historicamente os grupos religiosos afro-brasileiros demonstraram serem ciosos da sua liberdade e autonomia e avessos ao controle político e burocrático de suas práticas, conforme tem sido sistematicamente constatado pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras (Vergolino, 1976; Brown, 1985; Patrícia Birman, 1985a; Seiblitiz, 1985; Lísias Negrão, 1996; e muitos outros).

Lamentavelmente, em razão das limitações das fontes consultadas, as quais não fornecem informações suficientes, ficamos sem saber, exatamente, quais foram as razões que levaram a esta situação. Entretanto, elas indicam que a dinâmica do movimento federativo da Umbanda produziu a autonomia dos eventos por área geográfica. É fácil concluir que essa dispersão fragilizou o movimento, enfraquecendo a agenda política e religiosa comum que caracterizou e mobilizou as entidades e os indivíduos nos primeiros anos de sua organização. Assim, os Encontros findaram por se limitarem à função de fomentar a reunião das comunidades religiosas afro-brasileiras nos locais onde eles foram se realizando, sem contudo haverem chegado aos consensos políticos e doutrinários que se buscava em nível regional e nacional (voltaremos a este tema noutra parte deste trabalho).

Apesar disto, é importante ressaltar que num primeiro momento o resultado alcançado foi bastante expressivo. Fazendo uma rápida avaliação podemos afirmar que a edição do I Encontro de Orixás teve uma excepcional repercussão em nível local. O balanço dos resultados parece ter sido extremamente positivo e pode ser considerado amplo. Especialmente quanto aos seguintes aspectos: à inserção social e política da Umbanda, à visibilidade social do movimento federativo, e à visibilidade das suas lideranças políticas e religiosas. Ademais, o evento teve alguns desdobramentos interessantes. Identificamos como o mais importante, o dele ter se tornado um modelo político de organização e difusão da Umbanda em nível regional. Este modelo de organização de atividades religiosas fincou raízes em Rondônia, vindo a fazer parte das atividades rotineiras da FEUR, onde foi chamado pelo nome de *Encontro de Orixás de Rondônia*, e ficou popularmente conhecido como *Festa dos Orixás*³²⁴. Este foi o evento de maior alcance e visibilidade social que a federação realizou ao longo de toda a sua história. Uma exposição detalhada deste tema encontra-se na parte deste capítulo que se intitula *Encontro de Orixás em Rondônia*.

3.- ENCONTROS DE UMBANDA NA AMAZÔNIA

A seguir apresentamos os Encontros de Orixás da região Norte que foram divulgados na mídia rondoniense por intermédio da FEUR. As informações sobre o assunto irão se limitar a uma exposição pouco aprofundada do tema. A finalidade é destacar as notícias que circularam nos meios de comunicação escrita de Rondônia com vistas a indicar o lugar ocupado pela FEUR no movimento.

3.1. I Encontro de Orixás (Rondônia)

Não sabemos, exatamente, como surgiu a proposta para a realização do *I Encontro de Orixás da região Norte*. Porém, de acordo com as nossas fontes orais, o mesmo foi idealizado por Carlos Alberto dos Santos/Carlos Melhoral. Possivelmente ele se inspirou em outros eventos de mesma natureza que foram promovidos por federações e organizações religiosas afro-brasileiras de outras regiões do Brasil, e que também tiveram por finalidade a unidade ritualística e doutrinária das religiões e práticas religiosas afro-brasileiras, como por exemplo: o Congresso Brasileiro de Umbanda;³²⁵

³²⁴ Na realidade a Festa dos Orixás fez parte do programa do Encontro de Orixás. Ela era realizada na última etapa do evento, após as reuniões políticas e doutrinárias, e tinha dois momentos: um sagrado e outro profano. A sua finalidade era encerrar o encontro de umbandistas congregando-os e confraternizando-os com os “orixás” (entenda-se que este termo foi aplicado de modo genérico, ele não se refere com exclusividade às divindades africanas, mas a todas as divindades e entidades que eram incorporados pelos adeptos das religiões afro-brasileiras presentes aos encontros), e assim reuniam-se homens e deuses numa grande confraternização cósmica que unia céu e terra. Essa era a parte sagrada da *Festa de Orixás*. Finalizada esta etapa, tinha início a *festa profana*, com a qual se encerrava o Encontro. Esta consistia de um grande banquete público no qual era oferecido um churrasco regado a muitas bebidas. Nisto a *Festa dos Orixás* reproduzia as festas de terreiros, enquanto o *Encontro* era o momento político e burocrático da reunião. Com o passar dos anos o Encontro diminuiu e dele restou apenas a *Festa dos Orixás*.

³²⁵ O I Congresso Brasileiro de Umbanda foi realizado no Rio de Janeiro no ano de 1941. O II Congresso foi realizado em 1961 em São Paulo e o III Congresso em 1973, na mesma cidade.

ou a Festa de Ogum,³²⁶ promovida pela União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo - UTEUCESP.

Considerando a documentação arrolada, e as declarações e conversas que mantivemos com sacerdotes e sacerdotisas de Porto Velho que tomaram parte nesses encontros, é provável que a organização do movimento de unificação em nível regional tenha ganhado forma após a viagem que foi efetuada por membros da 1ª. Diretoria da FEUR a São Paulo e ao Rio de Janeiro, poucos meses depois de a entidade haver sido fundada.³²⁷ O certo é que, após regressarem dessas viagens, eles iniciaram os procedimentos para a realização do primeiro encontro de umbandistas no Norte do Brasil. Na sessão *Encontro de Orixás de Rondônia* há uma exposição detalhada sobre o I Encontro de Orixás na Amazônia.

3.2. II Encontro de Orixás (Amazonas)

Após a realização do I Encontro de Orixás, a federação de umbandistas de Rondônia mobilizou os grupos de cultos afro-brasileiros para participarem do II Encontro de Orixás da região Norte. Este aconteceu em Manaus (AM), no dia 28 de agosto de 1977, e foi realizado pela *Federação de Cultos Afro-Brasileiros*, cuja responsável pela organização foi a sacerdotisa conhecida como *Mãe Carminha*,³²⁸ que também era dirigente da entidade. Durante este encontro ela foi auxiliada pelos membros da sua federação, dentre os quais se destacou os umbandistas que atendiam pelo nome de *Sabá* e *Manoel*.³²⁹ Estes umbandistas também haviam participado do I Encontro de Orixás em Rondônia na condição de representantes da citada federação. O *II Encontro de Orixás* aconteceu no balneário do comerciante Jorge Pinheiro.³³⁰ A programação do evento foi muito semelhante àquela que havia sido desenvolvida no I Encontro de Orixás (detalhado na sessão deste capítulo intitulada I Encontro dos Orixás de Rondônia). Os objetivos também não diferiram: “[...]. Mais uma vez, em Manaus, será formada a Grande Cadeia de Força e Fé Espiritual, entrelaçando e unindo toda Umbanda e Umbandistas de todo país.”³³¹

A expectativa dos organizadores do Encontro de Orixás de Manaus era de que houvesse a participação de representantes de todas as federações de cultos de Umbanda do Brasil.³³² A ele compareceram os seguintes líderes da Umbanda nacional: Moab Caldas, do Rio Grande do Sul e Jamil Rachid, de São Paulo. Também compareceram representantes das federações de vários estados brasileiros, dentre os quais: Maranhão, Pará, São Paulo, Rio de Janeiro, Rondônia e outros.³³³ A Federação Espírita

³²⁶ Desde os anos 1960, a festa de Ogum era anualmente realizada na cidade de São Paulo pela UTEUCESP. Na década de 1970, ela ocorreu por diversas vezes no Ginásio do Ibirapuera.

³²⁷ Vide capítulo referente à fundação da FEUR.

³²⁸ Umbanda: Educação dos médiuns. *O Guaporé*. Porto Velho, 07 ago. 1977. p. 3.

³²⁹ Manoel Moraes Dias?

³³⁰ Rondônia vai na 6ª para Manaus: Umbanda. *Alto Madeira*, Porto Velho, 24 de ago. 1977. p. 3.

³³¹ Umbanda: Educação dos médiuns. *O Guaporé*. Porto Velho, 07 ago. 1977. p. 3.

³³² Idem.

³³³ Saravá: Rondônia na Festa de Orixás de Manaus. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jul. 1977. p. 3.

Umbandista de Rondônia se preparou para levar a este encontro “[...] representantes de todos os terreiros e tendas inscritos na FEUR.”³³⁴ A princípio previa-se a participação de 70 representantes. Depois, este número foi reduzido para 20.³³⁵ Porém, ao final, foi assegurada a participação de 25 pessoas.³³⁶ O deslocamento até o local do evento foi feito por via terrestre em um ônibus da *Viação Cascavel* fretado pela federação. O grupo de pessoas que compunha a delegação era orientado por Carlos Alberto dos Santos. Compôs a comitiva de Rondônia: representantes de terreiros, da imprensa falada, escrita e televisionada, e membros da Diretoria da FEUR.³³⁷ Além deste grupo, parece que houve pessoas que seguiram viagem em carro próprio.³³⁸

Em 24 de agosto de 1977, o jornal *Alto Madeira* publicou a seguinte informação a respeito da presença de representantes das comunidades de terreiros de Rondônia no II Encontro de Orixás:

Carlos Alberto informou que já estão confirmados para seguir até a capital da Zona Franca, as seguintes entidades: Centro de Umbanda Casa de Yemanjá, Tenda de Umbanda Caboclo Zé Raimundo, Seara de Umbanda São Raimundo, Centro Espírita 7 Cidades da Jurema Encantada, Tenda de Umbanda Joaquim Barabasoero, Centro de Umbanda Santa Bárbara, Seara Pai Joaquim Léguas Bogi-Buá, Seara do Tranca Rua, Seara Ogum Beira Mar, Seara Rainha Marícia.³³⁹

Os espaços de culto mencionados estavam situados na cidade de Porto Velho. Portanto, os registros indicam que das 25 pessoas que formaram a comitiva de Rondônia, ao menos 10 pertenciam a distintos grupos religiosos dessa localidade. É interessante notar que não consta da relação referência à participação de terreiros. Isto pode significar que os espaços de culto onde ocorriam os rituais com toque de tambores ainda não haviam se associado a esta federação, já que tradicionalmente na Umbanda não existem ritos com toque de Tambores e atabaques. Além disto, em Rondônia um dos traços que diferenciava *searas*, ou *centros* de cultos afro-brasileiros, dos espaços religiosos chamados de *terreiros* era o uso de instrumentos musicais durante os ritos, pois neste último eles eram utilizados e nos dois primeiros não. Mas pode também significar que houve a eliminação formal deste dado para que os *terreiros* fossem afiliados à entidade e assim enquadrados dentro do modelo de *Umbanda* proveniente do Sul. Se foi este o caso, este teria sido um passo a mais no movimento de *umbandização* dos cultos afro-brasileiros locais. Neste caso, a referência a um suposto *Centro de Umbanda Santa Bárbara*, seria uma boa pista corroboradora desta hipótese, pois em realidade este Centro seria (como cremos) o mesmo espaço de culto denominado de *Barracão de Santa Bárbara*. É também possível que ao reabri-lo após a morte da sua fundadora, o seu dirigente, Albertino Barbosa da Silva ou Alberto Toríbio dos Santos

³³⁴ Idem.

³³⁵ Umbanda: Educação dos médiuns. *O Guaporé*. Porto Velho, 14 ago. 1977. p. 5.

³³⁶ UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 17 ago. 1977. p. 6.

³³⁷ Umbanda: Educação dos médiuns. *O Guaporé*. Porto Velho, 07 ago. 1977. p. 3.

³³⁸ Rondônia vai na 6ª para Manaus: Umbanda. *Alto Madeira*, Porto Velho, 24 de ago. 1977. p. 3.

³³⁹ Idem.

(*Seu Albertino*), como gostava de ser chamado, lhe tenha dado este nome para delimitar a diferença entre o antigo terreiro e o novo.³⁴⁰

A participação da FEUR no II Encontro de Orixás foi amplamente divulgada pela imprensa. Entre os dias 12 de julho e 26 de agosto de 1977 o jornal *Alto Madeira* publicou cinco (5) matérias específicas sobre este tema. No mesmo período observamos que além dessas matérias ocorreram seis (6) registros sobre o mesmo em outros artigos que faziam menções sobre a Umbanda em Rondônia, sendo que desses, três (3) apareceram na *Coluna Umbanda*, publicada pela FEUR. Já no jornal *O Guaporé* houve dois (2) registros na *Coluna Umbanda*, também publicada pela FEUR. Portanto, as referências indicam que houve um intenso fluxo de informações entre representantes da imprensa e dirigentes da Federação. O relacionamento entre a mídia e a FEUR parece haver se estreitado com a estratégia política adotada pela entidade de integrar jornalistas na cobertura dos eventos dos quais ela tomava parte, seja como executora ou como militante dos projetos do movimento de unificação.

3.3. III Encontro de Orixás (Pará)

O III Encontro de Orixás foi previsto para ser realizado em 17 de dezembro de 1977, em Belém (PA). Porém, foi adiado para o ano seguinte. A FEUR se organizou e formou uma delegação para ir a este encontro. Essa delegação, da mesma forma que a do encontro anterior, foi presidida por Carlos Alberto dos Santos, o qual fretou um ônibus da *Empresa União Cascavel* para transportar os delegados. A comissão partiu de Porto Velho para a capital paraense no dia 29 de abril de 1978,³⁴¹ percorrendo a Transamazônica.³⁴² Ao grupo de líderes religiosos que formava a comitiva de Rondônia integraram-se seis representantes da Umbanda do Estado do Amazonas.³⁴³

Durante os preparativos dessa viagem, o Presidente da FEUR afirmou aos jornalistas do *Alto Madeira* que o Encontro de Orixás “[...] significa um avanço no desenvolvimento da Umbanda local”.³⁴⁴ As informações coletadas indicam que realmente foi assim, haja vista o seu alcance político e social.

É interessante notar que a partir do segundo ano de execução do Encontro de Orixás em Rondônia (1978), após todo este processo de intensas atividades e mobilização, houve uma desaceleração dessa participação da FEUR nos movimentos de integração das religiões afro-brasileiras na Amazônia, o que sugere uma significativa redução da sua vinculação ao projeto político unificador em nível regional, mas não em nível nacional.

³⁴⁰ Vide mais detalhes sobre este assunto no capítulo que aborda a história do antigo Recreio de Yemanjá e do Barracão de Santa Bárbara neste mesmo trabalho.

³⁴¹ Em 2 de dezembro de 1977, Carlos Alberto dos Santos comunicava que o III Encontro dos Orixás, que deveria ocorrer no dia 17, fora adiado para o mês de abril do ano seguinte; e confirmava a participação de uma delegação rondoniense. Fonte: Federação Umbandista concluiu ano escolar. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 dez. 1977. p. 2.

³⁴² Rodovia Transamazônica, ou BR-230, estrada construída durante o Governo Emílio Garrastazu Médici, para integrar a Amazônia ao resto do Brasil.

³⁴³ Presidente dos Umbandistas vai a reunião em São Paulo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 1 nov. 1977. p. 3.

³⁴⁴ Rondônia vai ao Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 abr. 1978. p. 3.

É também verdade que, se a princípio o Encontro de Orixás foi um evento que contou com a presença de delegações que se deslocavam de diversos lugares do Brasil para dele tomar parte, com o passar dos anos essa participação arrefeceu. Isto se deveu ao fato de que, com a volta do país à democracia, perderam-se os vínculos com os canais patrocinadores dos eventos. E, deste modo, o próprio evento foi perdendo a sua visibilidade em nível nacional e regional e se reduzindo até à participação quase exclusiva de religiosos afro-brasileiros das comunidades de terreiros dos locais e/ou estados nos quais os encontros eram realizados.³⁴⁵ Outros fatores internos e externos contribuíram para o arrefecimento do movimento.

Dentre os fatores externos podem ser imputados: a mudança no perfil populacional e religioso dos grupos sociais de Rondônia, os quais eram ainda mais desvinculados das religiões afro-brasileiras (na década de 1990 houve localmente um estrondoso crescimento dos adeptos dos movimentos neopentecostais, que reiniciaram as campanhas contra as religiões afro-brasileiras) e o reconhecimento legal da Umbanda e do Candomblé como religião.

Dentre os fatores internos contribuíram para o enfraquecimento do movimento: o paternalismo do Presidente da FEUR, a perda de prestígio político do mesmo, assim como a falta de autossustentabilidade da federação, entre outros fatores que já foram abordados no capítulo anterior.

O Encontro de Orixás de Rondônia foi interrompido em 1992, quando se extinguiu. Porém, em julho de 2011 uma parte dele voltou a ser editado (a Festa dos Orixás). Desta vez, organizado por outra entidade social (a *Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro- Amazônica – ACUNERAA*) e dentro de uma conjuntura política e social muito distinta daquela original, ainda que o mesmo mantivesse alguns elementos ideológicos que reportava aos encontros anteriores.³⁴⁶

³⁴⁵ Vide a seção *História dos Encontros de Orixás de Rondônia* neste mesmo capítulo.

³⁴⁶ No Encontro de Orixás de 2011 houve uma exaltação do passado, quando foi ressaltado o lado político deste evento e sua importância social para as comunidades de terreiro de Rondônia. Este encontro foi inserido dentro da Programação do *Seminário Nacional de Saúde das Populações Negras e Comunidades de Terreiro*, que reuniu religiosos de todos os credos do campo religioso afro-brasileiro. A inserção deste encontro na programação do Seminário Nacional de Saúde foi uma estratégia política para fortalecer o movimento de organização das comunidades religiosas de Rondônia, pois esta visava reuni-los para encaminhar propostas que levariam à fundação uma nova federação de cultos afro-brasileiros em Rondônia. Rememorar o Encontro dos Orixás foi uma estratégia utilizada para apontar os benefícios que este tipo de organização social pode trazer para a comunidade de adeptos.



Figura 67 - Ritual de abertura do I Encontro da Rede Religiões Afro-brasileiras e Saúde.

O mesmo espírito que animava os antigos Encontros de Orixás estava presente. Alguns adeptos das religiões afro-brasileiras não cessavam de fazer analogias e de recordá-los.

Foto: Marta Valeria de Lima.

Local: Praça da Estrada de Ferro Madeira Mamoré Porto Velho, 14 de julho de 2011.

Sobre o movimento de integração das religiões afro-brasileiras na região amazônica, vale destacar que, se de um lado a partir da década de 1980 houve desaceleração da integração regional das instituições regionais de Umbanda, de outro lado as fontes escritas indicam que ocorreu um aprofundamento da política de integração das religiões afro-brasileiras em nível local com a adoção de um plano de interiorização da FEUR, cuja finalidade era obter adesões de terreiros situados fora da localidade de Porto Velho. Notícias publicadas pelo jornal *Alto Madeira* informam que em 1977 havia onze terreiros filiados à entidade, em 1980 eram quarenta e cinco e em 1981, trinta e oito. Informam ainda que membros da diretoria visitavam terreiros e que em 1981 eram realizadas campanhas de adesão de novos sócios.³⁴⁷ Ao mesmo tempo, a FEUR também apresentou uma intensificação de ações que resultaram em alguns projetos de políticas sociais voltadas ao atendimento das necessidades básicas dos terreiros e grupos de cultos e da sociedade em geral, como por exemplo, educação. Isso indica que houve uma mudança de estratégia política: poupar recursos e investi-los

³⁴⁷ Ata de Fundação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - F.E.U.R. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. Caderno Sociedade, p. 5; Federação proíbe bebidas. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 1; Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981. p. 8.

localmente com vistas a fortalecer política e socialmente o movimento de integração e unificação religiosa da Umbanda em nível estadual.

A este movimento sucedeu uma personificação da federação na pessoa do dirigente e uma centralização decisória em suas mãos. Se no princípio o *Conselho de Umbanda* era o supremo órgão deliberativo, paulatinamente ele perdeu força. Nos anos que antecederam ao desaparecimento da FEUR já não se nota a sua presença na condução desse órgão federativo. A leitura das matérias impressas nos jornais de circulação local e algumas declarações dos colaboradores desta pesquisa nos fizeram perceber que Carlos Alberto dos Santos tinha uma postura autocrática na condução da entidade, administrando-a como se ela lhe pertencesse. Possivelmente porque foi o seu idealizador e por causa do tempo e dinheiro que investia nela.

A seguir faremos uma exposição da história dos Encontros dos Orixás de Rondônia. Ao discorrermos sobre cada um dos encontros procuraremos evidenciar os temas das palestras e conferências, identificando os responsáveis pelas mesmas, os convidados, os participantes, o público, a programação e principais episódios relacionados aos mesmos, conforme foram divulgados pela mídia impressa local. Na oportunidade procuraremos, não somente transcrever notícias e programação dos encontros, mas também analisá-los. As fontes consultadas foram os jornais: *Alto Madeira* e *O Guaporé*.

UNIDADE II: FESTA DOS ORIXÁS: UMA GIRA POLÍTICA?

Gira é nome que dado à roda ritual formada durante sessões religiosas formadas para cultuar os santos e as entidades espirituais do panteão afro-brasileiro. Entre as décadas de 1970 a 1990 houve um evento que reunia espaços de culto de todo o Estado de Rondônia em um grande ritual de devoção e fé dedicado aos deuses e divindades dos cultos afro-brasileiros. Porém, a reunião era mais do que um rito sagrado. Ele comportava elementos públicos de organização social com fortes conotações políticas, conforme pretendemos demonstrar nesta unidade, que é dedicada ao estudo e análise dos Encontros e Festas denominados “*de orixás*”.

Durante 14 anos a Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR organizou e promoveu tais eventos. É sobre eles que iremos discorrer nesta unidade. O faremos a partir da descrição das suas programações e de trechos de notícias editados pelos impressos: *Alto Madeira* e *O Guaporé* durante o período que se estende de 1977 até 1991. Após efetuarmos as descrições e análises desses eventos, será traçado o perfil do fundador e Presidente vitalício da FEUR, Carlos Alberto dos Santos, mais conhecido como *Carlos Melhoral*, responsável por organizá-los e coordená-los.

Nesta unidade também se discutirá sobre a reatualização do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras de Rondônia pela *Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro-Amazônica -ACUNERAA* e será apresentada e comentada a reedição do *Encontro dos Orixás de Rondônia* acontecida no ano de 2011.

Nos próximos itens abordamos a história dos Encontros e Festas dos Orixás de Rondônia promovidos pela FEUR.

4. ENCONTROS UMBANDISTAS EM RONDÔNIA

Na seção anterior mencionamos que o movimento de unificação da Umbanda no Brasil chegou à região amazônica nos anos 1970 e teve na FEUR uma entidade atuante e participativa. Dissemos também que para dar unidade ao movimento foram realizados alguns encontros de umbandistas na região Norte do Brasil, sendo um desses o *Encontro de Orixás*. Vimos ainda que a FEUR teve uma atuação destacada neste processo. Primeiro, porque sediou o primeiro desses encontros; e segundo, porque se mobilizou para levar o maior número possível de representantes aos demais. O envolvimento não se limitou a essas ações pontuais. Ele se ampliou com o bom desempenho da entidade e com o carisma do seu dirigente, cuja atuação o fez despontar como importante liderança regional defensora da Umbanda.³⁴⁸

O Encontro de Orixás de Rondônia, que também foi genericamente denominado de *Festa dos Orixás*, em pouco tempo cresceu. Em 1979, por ocasião da organização do Terceiro Encontro já se previa a presença de representantes de dez (10) Estados brasileiros. Para esse encontro esperou-se que houvesse a participação de cerca de duas mil pessoas, incluídos os adeptos e curiosos. Como ficou registrada na edição de 16 de junho de 1979, do jornal *Alto Madeira*, “[...] a cada ano [o encontro] ganha colorido maior e muito mais adeptos.” Esse evento se firmou e “[...] passou a fazer parte do calendário umbandístico brasileiro e desperta a atenção de representações diversas.”³⁴⁹

Ao longo da sua trajetória histórica a FEUR promoveu 14 Encontros de Orixás, sendo que dois deles tiveram alcance regional. O primeiro e o quarto encontros. Os demais foram de abrangência estadual. Com exceção do sexto, todos os encontros de orixás que foram realizados no Estado de Rondônia aconteceram no município de Porto Velho. E todos tiveram à frente da sua organização e coordenação o umbandista Carlos Alberto dos Santos/Carlos *Melhor*al.

O primeiro Encontro de Orixás aconteceu nos dias 10 e 11 de julho de 1977, em um sítio localizado no Km 2 da *Estrada dos Japoneses*. O último aconteceu em 1990 e foi realizado no *Sítio “Melhor*al”, situado no km 2 da Colônia 13 de Setembro.³⁵⁰ Parece que se trata do mesmo sítio.

Mesmo considerando o fato de que cada um dos encontros destacados teve metas específicas a serem atingidas, conforme evidenciam as notícias que os divulgavam, as suas programações demonstram que desde a execução do primeiro até

³⁴⁸ No capítulo anterior a este consta uma pequena biografia sobre o líder umbandista Carlos Alberto dos Santos.

³⁴⁹ Orixás: festa será no dia 8. *Alto Madeira*. Porto Velho, 16 jun. 1979. p. 3.

³⁵⁰ A municipalidade de Porto Velho registrou a Estrada conhecida popularmente como “dos japoneses” com o nome de *Colônia 13 de Setembro*. O nome anterior decorria do fato de que aquela área tinha sido majoritariamente ocupada pelas populações de migrantes nipônicos que ali estabeleceram as suas habitações entre as décadas de 1950/1960.

ao último Encontro o objetivo expresso de cada um deles foi: “*Unir o Norte e o Sul*” por meio de uma “*corrente de fé*”.

Para promover o Encontro de Orixás, ou Festa dos Orixás, a Diretoria da FEUR se reunia com alguns meses de antecedência, definia a data e a programação do evento, fazia contatos com dirigentes de terreiros e federações, e formava comissões encarregadas da coordenação dos trabalhos.

Uma das preocupações dos organizadores era a acomodação dos congressistas visitantes. Para assegurar a hospedagem dos convidados e demais participantes, dada a exiguidade de hotéis e pensões na cidade de Porto Velho (local que o sediava), e em razão da baixa renda de uma importante parcela dos participantes, muitos eram acomodados nas residências de membros de comunidades de terreiro de Porto Velho. Ou nos próprios terreiros, tendas e searas. E também houve uns que eram acolhidos nas residências de seus clientes e amigos. Isso foi bem importante no processo de trocas culturais. Principalmente para o movimento de transformações das práticas rituais e religiosas dos adeptos das religiões afro-brasileiras residentes em Rondônia, conforme discorreremos noutra parte deste trabalho.

Considerando a relevância desses encontros, é importante compreender a sua repercussão no campo religioso local e os efeitos produzidos. Nesse sentido, surgem algumas questões: Quais foram os temas dos encontros? Quem eram os palestrantes e convidados? Que leituras podemos fazer sobre as relações da Umbanda local com a Umbanda nacional e também com os poderes públicos formalmente constituídos? Quais foram os efeitos desses encontros no desenvolvimento das relações e representações do povo de santo de Rondônia sobre a Umbanda e sobre as demais práticas religiosas afro-brasileiras, especialmente as mais tradicionais da região, como o Tambor de Mina e a pajelança indígena? Quais os resultados dos Encontros? Eles interferiram nas práticas religiosas das comunidades de culto de Rondônia ou não? Se eles interferiram, quais foram as mudanças provocaram sobre as mesma? Essas são algumas das nossas indagações a respeito do tema. Para tentar esclarecê-las, nos próximos itens iremos discorrer sobre os Encontros dos Orixás de Rondônia, conforme foram apresentados na mídia impressa local. À medida que formos descrevendo os episódios relacionados aos mesmos, estaremos também tentando interpretá-los e responder a estas e a outras perguntas.

4.1. I Encontro de Orixás de Rondônia - (1977)

No dia primeiro de julho de 1977, o Jornal Alto Madeira anunciou que a Federação Espírita Umbandista de Rondônia - FEUR iria realizar a *Festa dos Orixás de Rondônia*, no dia 10, na *Estrada dos Japoneses*. Divulgou ainda que naquela oportunidade seria “[...] formada Grande Cadeia de Forças, unindo todos os orixás participantes e ligando o extremo Norte ao Extremo Sul.”

Segundo consta nas notícias, na abertura do evento o Presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos, afirmou que aquele era “[...] um primeiro passo para a difusão sempre maior de nossa religião”. E esclareceu: “É preciso a união de todos para

que nosso trabalho se faça sentir em todo o Brasil.”³⁵¹ Portanto, um dos objetivos do *I Encontro de Orixás em Rondônia* era o de divulgar socialmente a Umbanda.

Durante o evento houve um ciclo de conferências. Os temas e os palestrantes das mesmas foram os seguintes:

1. Palestra sobre *Umbanda e Candomblé do Brasil*, proferida por Jamil Rachid, Diretor do jornal *Aruanda*³⁵² e Presidente da União de Tendas de Umbanda e Candomblés do Estado de São Paulo - UTEUCESP.

2. Palestra sobre *Cultos Religiosos Afro-brasileiros*, proferidas pelo Prof. Afrânio de Oliveira, Chefe de Gabinete e Relações Públicas da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro e também dirigente do Centro Espírita Caminheiros da Verdade.

3. Palestra sobre *Correntes Umbandistas e sua moralização em todo o país*, proferida por Moab Caldas, representante da União Regional do Rio Grande do Sul, ex-deputado estadual do Rio Grande do Sul e destacado membro umbandista do Brasil.³⁵³

Os assuntos destas conferências, e também os seus expositores, indicam bem quais eram os propósitos dos dirigentes da Federação naquela ocasião. A escolha do temas revelam: a vontade de divulgar a história da Umbanda e do Candomblé e as suas formas de culto; o interesse de fazer um balanço da presença da Umbanda e do Candomblé no Brasil, e de discorrer sobre os Cultos Religiosos Afro-brasileiros; bem como de explicar sobre as formas de organização das Correntes Umbandistas e sua moralização em todo o país. A presença dos candidatos indica: compromisso da direção da FEUR com a divulgação da Umbanda e com o movimento de unificação da mesma em nível nacional e o prestígio dos seus dirigentes através da capacidade de mobilizar importantes “autoridades” da Umbanda, trazendo-as para Rondônia, bem como de envolver autoridades do poder público no evento e de comprometê-las com os seus objetivos.

Portanto, a perspectiva dos organizadores do Encontro era a de apresentar a diversidade religiosa e ritual afro-brasileira, esclarecer a respeito do assunto e instituir um modelo de conduta a ser seguido pelos religiosos. O título da palestra de Moab Caldas dá a entender que havia vontade de enquadrar comportamentos, e de estabelecer normas e regras de conduta. Essa palestra está em consonância com as diretrizes do II Congresso Nacional de Umbanda de dar unidade nacional à Umbanda criando para ela uma estrutura de “Igreja” e com o qual estavam comprometidos os líderes das federações de Umbanda do Rio Grande do Sul, Moab Caldas e de São Paulo, Jamil Rachid. Deste modo eles trabalhavam em prol do movimento federativo visando unificar, ou de dar maior unidade doutrinária e ritualística, aos modelos religiosos e rituais tidos como “dispersos” e “diversos”, ideal que era preconizado pelas lideranças de instituições religiosas federadas que compareceram ao Encontro.

Outro ponto que merece ser destacado diz respeito à organização do evento. Percebe-se que o mesmo foi cuidadosamente preparado. A programação foi divulgada

³⁵¹ TOURINHO, Eudes e Lucio ALBUQUERQUE. Primeiro Encontro de Orixás. Uma festa de branco e fé. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jul. 1977. p. 5.

³⁵² Jornal de Umbanda da UTEUCESP, dirigido por Jamil Rachid.

³⁵³ *Hoje a festa dos Orixás*. Alto Madeira. Porto Velho: 10 e 11 de julho de 1977, p.1.

com antecedência, dentro e fora do Estado. Às vésperas do Encontro os conferencistas, e também outros convidados que vieram de outras partes do Brasil, já se encontravam na cidade.

O *Encontro de Orixás* alterou a rotina de Porto Velho. A cidade se encheu de muitos matizes de cores e distintos sons, em decorrência da presença de pessoas vestidas de forma diversa da gente do lugar, dos diferentes sotaques das linguagens regionais, bem como da mobilidade dos visitantes pelas ruas, restaurantes, praças, lanchonetes, residências, lojas, terreiros, tendas, searas e outros espaços públicos e privados.

Como o local aonde o Encontro aconteceu era afastado da zona urbana de Porto Velho, para facilitar o acesso dos participantes ao local, foram fretados seis ônibus com o objetivo de transportá-los.

No espaço destinado ao Encontro foi erguido um altar de madeira de quatro andares e nele foram acomodadas as autoridades máximas da Umbanda e do Candomblé que vieram de outros lugares do Brasil e também as de Rondônia, representantes das federações umbandistas dos diversos estados brasileiros que participavam, e autoridades civis de Rondônia que foram convidadas a falar. Dentre as autoridades religiosas estavam o paulista Jamil Rachid e o baiano “Onaldo *Amim-Tawá*” (Hunaldo V. Melo), tidos à época pelos componentes dos grupos de articulação política da Umbanda do qual fazia parte o Presidente da FEUR, como os maiores expoentes brasileiros da Umbanda. Ali também se encontrava o representante da Confederação de Cultos Afro-brasileiros, com sede no Rio de Janeiro, babalorixá Wilson de Sousa Rodrigues. Dentre as autoridades civis e militares do Governo de Rondônia estavam: o Prefeito Municipal de Porto Velho, Luiz Gonzaga Ferreira; o representante do governador Humberto da Silva Guedes, jornalista Jorge Sarrafe dos Santos; o secretário de Educação e Cultura, Jerzy Badocha e o Presidente da Câmara Municipal, vereador Abelardo Castro.

Fica clara a capacidade de legitimação da FEUR pela agregação dos diferentes atores sociais reunidos nesta mesa de abertura, na qual estão sendo apresentados os aliados reais e potenciais dos umbandistas. Assim, uma reunião como esta, da qual participaram autoridades religiosas e civis, homens de Estado e homens comuns, adeptos e não adeptos é um ato de consagração da religião e dos seus agentes sociais. Como explicou Zélia Seiblit (1985:143), no artigo *Gira Profana*:

[...] uma mesa “*de peso*” só é possível com a existência de um prestígio previamente construído, que faça com que os convocados respondam ao convite, prestigiando-o, por sua vez, com suas presenças. A mesa denuncia a posição do convocador e sua potencialidade para reunir pessoas de gabarito.

Assim, na convocação para uma reunião já está em jogo a negociação prevista, sendo que a receptividade ao convite dá a medida do prestígio que gozam os seus organizadores, bem como desafia os convidados a uma medição de forças, implícita no fato de que as alianças entre agentes são a forma de viver entre as pessoas desse circuito. [...]”

As autoridades sacerdotais que foram convidadas a falar nesse encontro deram ênfase ao dogma da caridade e união, e destacaram que havia a necessidade de buscar unidade religiosa para os cultos afro-brasileiros. A preocupação das lideranças religiosas foi de ressaltar a importância da integração da Umbanda regional (entenda-se Amazônia). Jamil Rachid, de São Paulo, Hunaldo V. Melo/*Amim-Tawá*, da Bahia, Wilson Sousa Rodrigues, do Rio de Janeiro, o representante da Federação de Cultos Afro-brasileiros do Amazonas (cuja identidade não conseguiu descobrir, mas que participou do Encontro em nome da sacerdotisa conhecida como Carminha)³⁵⁴ e Carlos Alberto dos Santos, de Rondônia, ao proferirem os seus discursos e palestras procuraram reforçar este assunto.

Segundo os jornalistas Euro Tourinho e Lucio Albuquerque, no seu pronunciamento “[...] o babalorixá Amim-Tawá, da Bahia, saudou os presentes na língua angola, traduzindo em seguida (aliás, sempre que se dirigia aos presentes, o fazia no dialeto angolano) [...]” E, durante o seu discurso ele ressaltou a necessidade do homem buscar a fé que constrói e dignifica, tendo afirmado: “Aqui se lança a força do ideal, neste cenário de fé conjunta, na busca do desenvolvimento.”³⁵⁵

Já o representante da Confederação de Cultos Afro-brasileiros do Rio de Janeiro, Wilson Sousa Rodrigues, disse estar disposto “[...] a formar uma corrente e partir para elevar cada vez mais o nome, e o movimento umbandista”. Enquanto Jamil Rachid optou por falar do papel social e filantrópico da Umbanda e das suas conquistas políticas como representante da UTEUCESP, ressaltando que havia conseguido fazer exposição de slides sobre a religião para o ex-presidente da República, Emílio Garrastazu Médice.³⁵⁶

Além desses fatos, durante o evento houve várias cerimônias e solenidades civis e religiosas, sobre as quais comentaremos nos itens a seguir.

Cerimônias Cívicas

O tom “cívico” do Encontro ficou por conta dos rituais de hasteamento da Bandeira do Brasil pelo Prefeito do Município de Porto Velho, Luiz Gonzaga de Farias Ferreira, que estava acompanhado da esposa, e pelo cântico do Hino Nacional.

Ao fazer uso da palavra o Prefeito ressaltou: “Quero falar rapidamente porque este é um ato religioso. Portanto, deixo aqui meu abraço e pedido para que se sintam em casa.”³⁵⁷

Uma análise sucinta dessas palavras nos leva a algumas reflexões. Ao tempo em que cumpria com o dever político de acolher os visitantes, dando-lhes as boas vindas, o Prefeito de Porto Velho limitou a sua atuação ao cumprimento deste dever quando reconheceu publicamente que aquele era um evento religioso e que não tinha muito a dizer a respeito. Deste modo, ele se colocava em uma posição de neutralidade,

³⁵⁴ Essa sacerdotisa é identificada em notas do jornal *Alto Madeira* como líder da Federação de Cultos Afro-brasileiros do Amazonas e responsável pela organização do II Encontro de Orixás da Amazônia.

³⁵⁵ TOURINHO, Eudes e Lucio ALBUQUERQUE. Primeiro Encontro de Orixás. Uma festa de branco e fé. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jul. 1977. p. 5.

³⁵⁶ Idem.

³⁵⁷ Idem anterior.

delimitando claramente o seu lugar social e o papel que estava desempenhado no evento.



Figura 68 – Prefeito Luis Gonzaga hasteando a bandeira nacional durante o I Encontro dos Orixás de Rondônia. A esquerda dele o sacerdote Jamil Rachid.

Fonte: Festa dos Orixás. Alto Madeira. Porto Velho, 7 de julho de 1979. p.1.

Cerimônias Religiosas

Para louvar as divindades das religiões afro-brasileiras entoaram-se cânticos ao som dos tambores e de outros instrumentos rituais sob o comando de Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, à época médium do terreiro de São Sebastião. Na ocasião mais de 50 médiuns incorporaram com os seus *guias* sob a direção espiritual de Jamil Rachid, o qual também dirigiu o rito de saudação à divindade/entidade *Exú*. Esse rito consistiu na saudação às divindades desta linha espiritual, realizada na porteira de entrada do sítio onde ocorreu o encontro. Tal ritual contou com a participação de alguns médiuns incorporados com entidades dessa falange, os quais foram conduzidos pelo sacerdote até o local e ali se fez o ritual. Ressaltamos que essa foi a versão da imprensa. Em outra versão do mesmo episódio que nos foi oferecida por um dos nossos informantes Jamil Rachid, percebendo que havia filhos de santo incorporados com exus levou-os até a porteira do sítio onde o Encontro de Orixás acontecia e ali ele os *despachou*.³⁵⁸ Além disto, três crianças foram batizadas dentro dos preceitos da Umbanda. A cerimônia de batismo foi considerada o ponto culminante do evento.

Em uma longa matéria que foi publicada em 12 de julho de 1977, os jornalistas Euro Tourinho e Lucio Albuquerque, do Jornal Alto Madeira, afirmaram que foi a

³⁵⁸ Dona Edite em entrevista que ela nos concedeu em 12 de março de 2011, quando afirmou: [...]. Ele cantava prá Pai Oxalá, né. Salvava Ogum, salvava os sete orixás, aí chamava Pai Oxalá, né. Aí, arriava todo mundo. Só que ali, se tinha caboclos, caboclas, erês, caboclo repetido, prá dá essa confusão. Não dava, porque ele não dava prá doutrinar. Porque era muita gente, acesso de muito caboclo. Aí, não dava como. Agora, seu Jamil Rachid inda pôs, alguns que no meio, incorporou com eguns, ali, desencarnados, não sei. Eu sei que ele não admitiu. Eu não vi bem, que eu tava do lado de lá. Ele levou lá no portão prá arriar, prá tirar, despachar. Despachou. [...].

primeira vez em que se realizou no território de Rondônia uma cerimônia de batismo na Umbanda. Segundo eles, essa cerimônia era aguardada com grande ansiedade e foi realizada após o encerramento do ritual de incorporação dos guias pelos médiuns presentes. Conforme os dois jornalistas, as crianças apresentadas para a cerimônia não haviam passado por qualquer outro ritual de batismo antes deste. Elas foram conduzidas aos sacerdotes pelos padrinhos ao som de um cântico específico para aquela ocasião, o qual foi entoado por membros do Terreiro de São Sebastião. Os elementos materiais utilizados foram o sal, o óleo e a água. As três crianças batizadas foram estas:

[...] Carlos Eugênio dos Santos, de 4 meses; Maira Sandra, de 5 meses, filha de Samuel Gomes Barros e Mariana Cardoso Souza; Inara Cardoso Borges, 8 meses, filha de Antonio Borges e Mirian Cardoso Borges”³⁵⁹

Na avaliação dos jornalistas Eudes Tourinho e Lucio Albuquerque o Encontro dos Orixás foi “[...] para os olhos um espetáculo. Para os fiéis, uma prova de força da Umbanda.”³⁶⁰ Pensamos que eles estavam certos nisso, pois os recursos materiais e humanos que foram mobilizados eram muito expressivos. Além disso, o movimento dos corpos dos médiuns durante as danças, e o controle que eles exercem sobre os mesmos costuma ser verdadeiramente, espetacular.



Figura 67 - I Encontro dos Orixás de Rondônia

Fonte: 1º. Encontro dos Orixás: uma festa de branco e fé. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jul. 1977. p. 5.

4.1.1. Balanço do Encontro

As notícias relativas ao I Encontro dos Orixás de Rondônia nos permitiram observar que a Diretoria da FEUR atuou intensamente em sua busca por aproximação com os poderes públicos formalmente constituídos no Estado de Rondônia. Foi possível perceber que os seus organizadores transformaram a visita dos líderes religiosos em

³⁵⁹ TOURINHO, Eudes e Lucio ALBUQUERQUE. Primeiro Encontro de Orixás. Uma festa de branco e fé. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jul. 1977. p. 5.

³⁶⁰ Idem.

nível nacional em um acontecimento de caráter político-burocrático, fazendo do Encontro não apenas uma reunião de conagração de fiéis e suas divindades, mas também em um evento político que apresentava à sociedade rondoniense e aos seus chefes de governo, as suas próprias autoridades burocráticas.

O tratamento que os líderes da umbanda local davam aos líderes de outras regiões era o mesmo oferecido a chefes de Estado, pois lembra as viagens de relações internacionais quando um dirigente de nação visita outro para fazer acordos e negócios. Assim, no que concerne ao tratamento dispensado às autoridades da Umbanda brasileira, os umbandistas de Rondônia as recebeu com a mesma deferência com que eram recebidas as autoridades da alta hierarquia dos demais poderes da esfera pública, demonstrado que dentro do seu campo de atuação elas tinham os mesmos foros de legitimidade e de governança que aqueles e donde os seus representantes, como dignitários de poder público do grupo que representavam deveriam ser recebidos com as pompas e circunstâncias com a qual se recepciona os chefes de Estado e os seus emissários.

É interessante destacar que a FEUR foi capaz de estabelecer na agenda de atividades das lideranças da Umbanda visitas a autoridades governamentais. Deste modo, após o encerramento da Festa dos Orixás, os Presidentes de Federações e Confederação de Umbandas e Candomblés de outras unidades federativas do Brasil, tiveram uma agenda de compromissos que incluiu uma visita ao Palácio 31 de Março, sede da Prefeitura Municipal de Porto Velho, e ao Bairro Meu Pedacinho de Chão. Na edição do dia 12 de julho de 1977, o jornal Alto Madeira informou:

Depois de visitarem o Palácio “31 de Março”, onde foram recebidos em audiência especial pelo Prefeito Luiz Gonzaga Farias Ferreira, os representantes de vários Estados que participam da “Festa dos Orixás”, estiveram visitando, na tarde de ontem, o Bairro “Meu Pedacinho de Chão”, acompanhados do jornalista Jamil Rachid, diretor do jornal “Aruanda”, e o prof. Hunaldo V. Melo, representante da Bahia. Os Umbandistas foram recebidos no “Pedacinho de Chão” pela Sra. Gilsa Auvray Guedes³⁶¹, que realiza naquela área um trabalho digno dos melhores elogios.

Os visitantes saíram impressionados com a dedicação e o trabalho que realiza a Primeira Dama do Território, naquele bairro, habitado por gente pobre e necessitados.³⁶²

Nesse mesmo dia, à noite, em uma atividade aberta ao público em geral e que foi realizada no auditório do Colégio Carmela Dutra, à época o espaço público educacional mais requintado da cidade de Porto Velho, Jamil Rachid, Presidente da UTEUCESP, exibiu alguns slides sobre a religião afro-brasileira.

Como se pode ver, com a realização do I Encontro de Orixás, cumpriu-se um dos objetivos do evento: divulgar a Umbanda em nível local, comprometer os poderes públicos com as suas ações sociais e políticas, assim como reunir adeptos e não adeptos

³⁶¹ Esposa do então Governador do Território Federal de Rondônia, Humberto da Silva Guedes.

³⁶² *Umbandistas visitaram Pedacinho de Chão*. Alto Madeira, 12 de julho de 1977, p. 1 – Ano LX – N° 12.743.

numa festa de fé e conagração. Não é demais enfatizar que havia um claro interesse de divulgar a Umbanda e projetar a FEUR em nível nacional.

Além dos aspectos que já foram mencionados, com relação ao I Encontro de Orixás de Rondônia há outros pontos importantes e que merecem destaque:

1. Ênfase ao dogma da caridade e união.
2. Conscientização da necessidade política de buscar a unidade religiosa.
3. Utilização de dialetos africanos durante os discursos.
4. Entoação de cânticos religiosos.
5. Realização do 1º Batismo de Umbanda de Rondônia.

Como havia representantes de várias correntes religiosas afro-brasileiras participando do Encontro, e algumas delas eram denominadas de “nações”, quer dizer tributárias das tradições culturais africanas conhecidas como *angola*, *keto*, *jeje*, etc - e como também havia representantes de várias correntes umbandistas-, o evento contribuiu: para a divulgação e unificação de princípios doutrinários dessas correntes; para agregar às práticas religiosas afro-brasileiras dos participantes, elementos ritualísticos de outras doutrinas (vestes, cantos, idioma litúrgico); e também para divulgar elementos ritualísticos, filosóficos e doutrinários da Umbanda, tanto entre o público das religiões afro-brasileiras, quanto entre o público leigo. Neste sentido, o Encontro dos Orixás cumpriu várias funções:

1. A primeira delas de difusora do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras em sentido Norte/Sul. Intenção que fazia parte dos objetivos do Encontro de “formar uma cadeia de forças unindo norte e sul”, com vistas ao fortalecimento do movimento de unificação.

2. Difusão de práticas religiosas de outros modelos afro-brasileiros que em princípio eram apresentados como incompatíveis: Candomblé e Umbanda. No longo prazo isso gerou tensões, conflitos e fissuras no próprio campo religioso afro-brasileiro de Rondônia, dificultando o diálogo inter-religioso entre os adeptos.

3. Ruptura de adeptos das religiões afro-brasileiras com os modelos praticados em Rondônia até aquele momento e incorporação de práticas e ritos de novos modelos religiosos nos terreiros e em outros espaços de cultos afro-brasileiros.

4. Difusão do modelo Umbandista em Rondônia e incorporação de práticas ritualísticas e princípios teológicos desse modelo nos espaços de cultos.

5. Envolvimento das autoridades públicas do governo e município de Rondônia com o movimento de unificação da Umbanda e com a FEUR.

6. Quanto à recepção dos sacerdotes “visitantes”, estes eram pessoas ilustres dos movimentos das religiões afro-brasileiras, as quais receberam as devidas deferências, tanto da parte das lideranças religiosas afro-brasileiras locais quanto da parte das autoridades dos poderes formalmente constituídos no Estado.

Evidentemente um único Encontro não traria todas essas consequências. Exceto pelo fato de que o mesmo continuou a ser realizado nos anos seguintes. Desta maneira, houve o reforço de muitos dos efeitos que acabamos de mencionar, conforme teremos oportunidade de constatar ao decorrer deste capítulo.

Por fim, é importante ressaltar que a edição do I Encontro de Orixás de Rondônia teve uma excepcional repercussão em nível local. O balanço dos resultados parece ter sido extremamente positivo: especialmente quanto à inserção social e política da Umbanda e visibilidade do movimento federativo e das suas lideranças. O sucesso foi fenomenal e o evento teve alguns desdobramentos. Identificamos como o mais importante, o dele ter se transformado em um modelo político das ações de organização e difusão da Umbanda em nível regional, o qual fincou raízes em Rondônia, vindo a fazer parte das atividades rotineiras da FEUR com o nome de “Festa dos Orixás”. Esta atividade se tornou o evento de maior alcance e visibilidade social que a federação realizou ao decorrer de toda a sua trajetória histórica, muito embora essa federação tenha desenvolvido diversas outras atividades sociais e religiosas. Este tema será abordado de modo mais detalhado noutro momento deste trabalho.



Figura 68 - Filha de santo incorporada durante o I Encontro de Orixás

Fonte: TOURINHO, Eudes e Lucio ALBUQUERQUE. Candomblé, magia ou religião? *Alto Madeira*, 12 jul. de 1977. p. 5

4.2. II Encontro de Orixás de Rondônia – (1978)

O *II Encontro de Orixás de Rondônia* foi realizado no dia 9 de julho de 1978, no Sítio Melhoral, localizado no Km 2 da Estrada dos Japoneses em Porto Velho.

O jornal *O Guaporé* anunciou que para esse encontro era esperada a participação de mais de uma centena de representantes de federações de Umbanda de todo o território nacional.³⁶³ O jornal *Alto Madeira* foi mais preciso. Na notícia *Encontro de Orixás reúne umbandistas em P. Velho*,³⁶⁴ foi anunciado que o encontro reuniria

³⁶³ II Encontro dos Orixás reuniria mais de uma centena de representantes de outros Estados. *O Guaporé*. Porto Velho, 9 jul. 1978. p. 6.

³⁶⁴ Chega primeiro conferencista da Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1977. p. 1.

representações de todos os estados brasileiros e de pelo menos um território, o Amapá. Conforme as informações que lhes foi anunciada pelos organizadores do Encontro, este contaria com a participação de uma comitiva que viria do Acre, juntamente com o governador daquele território, Prof. Geraldo Mesquita; enquanto que a sacerdotisa Ester, do Pará, liderava uma comitiva que já se encontrava em Porto Velho. De acordo com o periódico *Alto Madeira*: “O 1º Encontro de Orixás, realizado ano passado na mesma data, reuniu aproximadamente 600 fiéis ou curiosos e agora, deverão participar mais de mil, dentre eles o líder umbandista gaúcho Moab Caldas”.³⁶⁵

Ao confirmar que a FEUR realizaria o II Encontro de Orixás de Rondônia, o mesmo jornal mencionado esclareceu:

[...] Segundo palavras do próprio presidente, este ano será muito maior que o do ano anterior. Este será o segundo encontro feito no território e o quarto realizado na região, sendo que no final de julho será realizado outro encontro no Estado do Acre, motivado também pela Federação de Rondônia.”³⁶⁶

O objetivo da FEUR ao promover o II Encontro de Orixás era buscar:

[...] Um maior entrosamento entre o mundo espírita religioso, pois segundo palavras de seu Presidente Carlos Alberto dos Santos, a Umbanda e o espiritismo são formados por pessoas de natureza católica e em sua seita não há trabalho para o mal, mas somente para o bem com o pensamento elevado em nome de um Deus”.³⁶⁷

Mas este não era o único objetivo. Com este Encontro pretendia-se estabelecer um maior entrosamento e diálogo entre os “espíritas” e a Igreja Católica, além de aproximar o mundo religioso “espírita” local com as autoridades das religiões e religiosidades afro-brasileiras em nível nacional, bem como com as autoridades governamentais em nível estadual e federal.

Foram chamados a participar na condição de “*Convidados Especiais*”: Pe. Francisco de Souza, membro da Igreja Católica Brasileira de São Paulo e o Governado do Acre, Geraldo Mesquita; além de Evandro Correia, cuja identidade não foi fornecida nos registros escritos arrolados.³⁶⁸

Também foi convidado a tomar parte nas celebrações, nesta mesma condição de convidado especial, o Diretor do jornal *Alto Madeira*. A FEUR decidiu homenagear esse jornal “[...] pela colaboração e divulgação dada aos trabalhos da Umbanda.”³⁶⁹ Este jornal não foi o único órgão de comunicação que foi homenageado. De acordo com Sérgio Valente, colunista do jornal *O Guaporé*, “[...] a Federação Umbandista de Rondônia, através de seu presidente, Sr. Carlos Alberto dos Santos ofereceu diploma de reconhecimento aos órgãos informativos da capital e à pessoas que cooperam com aquela federação”.³⁷⁰

³⁶⁵ Idem.

³⁶⁶ Idem anterior.

³⁶⁷ Hoje é o ensaio geral para Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 jul. 1978, p. 3.

³⁶⁸ Até o momento não temos quaisquer informações sobre a biografia de Evandro Correia. Também desconhecemos se ele compareceu ou não ao Encontro. A respeito do Governador do Acre sabemos que ele não participou.

³⁶⁹ Orixás vem para Encontro domingo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 jul. 1978. p. 1.

³⁷⁰ Idem.

A programação do Encontro, como da vez anterior incluiu cerimônias cívicas e religiosas. Porém, notamos que, diferentemente do que aconteceu na programação do primeiro encontro, houve maior ênfase aos aspectos rituais e litúrgicos. As atividades constantes da programação foram estas: 1. Abertura, saudação às autoridades e delegações presentes ou representadas; 2. Hasteamento do Pavilhão Nacional pelo Prefeito da Capital; 3. Canto do Hino da Umbanda pelos presentes; 4. Entrega de Diplomas e de lembranças aos visitantes; 5. Abertura espiritual dos trabalhos, tendo à frente as seguintes autoridades umbandistas: Jamil Rachid, Moab Caldas, José Paiva Oliveira; 6. Formação da grande Cadeia de forças espirituais com a chegada dos orixás, correntes ligando o extremo Norte ao extremo Sul do país; 7. Palavras do Pe. Francisco de Souza sobre “*a Umbanda como Religião*”; 8. Palavras de representantes e de delegados visitantes; 9. Encerramento com subida dos orixás.

Houve um ensaio geral para a festa na véspera do Encontro. Ao divulgá-lo, Carlos Alberto dos Santos, declarou à imprensa que nesse dia terminava “[...] **as suas obrigações espirituais, mas ele só fará a entrega das mesmas por ocasião do encontro de amanhã**, na festa umbandista que já vem se tornando um acontecimento de vulto. (...)”.³⁷¹

Até o momento não conseguimos saber, exatamente, a que o texto está se referindo quando menciona a entrega das suas obrigações espirituais. Se o mesmo se refere à entrega de diplomas de funcionamento de terreiros ou se à apresentação formal de novos sacerdotes dentro dos preceitos da Umbanda e sob a tutela da FEUR. Estes certamente requereriam um bom número de rituais antes da apresentação pública dos novos iniciados.

Neste ano, os dirigentes da Umbanda aproveitaram o momento histórico de abertura da Igreja Católica ao diálogo inter-religioso para se aproximar das suas lideranças e romper as barreiras da exclusão social a que historicamente estiveram relegadas as religiões afro-brasileiras. Carlos Alberto dos Santos foi um desses dirigentes. Ele compreendeu que trazer um Padre para o II Encontro dos Orixás era uma maneira de dar legitimidade ao movimento.

Alguns meses antes desse Encontro o Pe. *Francisco de Souza* chamara a atenção de Carlos Alberto dos Santos por sua participação na *Festa de Ogum*, promovida pela UTEUCESP. Foi durante este evento, realizado na cidade de São Paulo em abril de 1978, que eles se conheceram. Ao sistematizar a programação do II Encontro de Orixás de Rondônia, Carlos Alberto inseriu o Padre na programação. A importância política desse momento fica mais clara com a leitura da seguinte afirmação feita por ele: “[...] esses encontros são muito importantes para a Umbanda, principalmente agora que participará o padre Francisco de Souza, da cidade de São Paulo”.³⁷²

Através da matéria *Encontro dos Orixás*, também publicada no jornal *Alto Madeira*, os leitores foram informados do seguinte: “Nesse encontro haverá um convidado especial, trata-se do Padre Francisco de Souza que acompanhará a delegação

³⁷¹ Hoje é o ensaio geral para Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 jul. 1978, p. 3.

³⁷² II Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 mai. 1978. p. 3.

de São Paulo, que assistiu ao encontro realizado em abril na cidade paulista tendo ficado entusiasmado com os feitos da umbanda como religião.”³⁷³

O II Encontro de Orixás aconteceu no dia 9 de julho de 1978, no Sítio “*Melhoral*”, situado no km 2, da Estrada dos Japoneses e contou com a participação de autoridades civis, religiosas e militares. Dele tomou parte adeptos das religiões e religiosidades afro-brasileiras provenientes de várias localidades de Rondônia, e também dos seguintes Estados: Rio Grande do Sul, Bahia, Rio Grande do Norte, São Paulo, Rio de Janeiro, Acre, Amazonas.

Compareceu ao Encontro: Jamil Rachid, Presidente das Tendas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo, e Diretor-Presidente do *Jornal Aruanda*; Moab Caldas, orador oficial e representante do *jornal Aruanda* em Porto Alegre (Rio Grande do Sul); José Paiva de Oliveira, orador oficial, líder umbandista do norte e nordeste, Presidente da Federação Espírita Brasileira de Umbanda e Candomblé, e escritor renomado;³⁷⁴ e o Pe. Francisco de Souza Oliveira, representante da Igreja Católica Apostólica Brasileira; Senador Evandro Carreira, do Estado do Amazonas; Mãe Ester, de Belém do Pará; e o Prof. Nazareno, representando o Estado do Acre. Além dessas autoridades dos poderes religiosos e públicos da Umbanda, participaram as seguintes autoridades civis e militares de Rondônia: o Prefeito de Porto Velho Luiz Gonzaga Farias; o Prof. Jerzy Badocha, Secretário de Educação do Território; o Major Leonis, do 3º Grupamento de Fronteiras; e o Deputado Federal por Rondônia, Jerônimo Santana.³⁷⁵

Cremos que esse segundo evento provocou fortes impactos na sociedade rondoniense. Algumas semanas após a sua realização o jornal *Alto Madeira* registrou o seguinte comentário do Presidente da FEUR a respeito do relacionamento da Igreja com a Umbanda e da participação do Padre Francisco de Souza Oliveira (Padre Chico) nos encontros umbandistas:

O presidente da FEUR Carlos Alberto dos Santos disse que **embora a igreja não esteja de acordo com a umbanda já está se chegando a um caminho de integração** e a presença do Padre Francisco será um passo para esta união, uma vez que na umbanda, todos são católicos apenas é uma seita que eles seguem sem desfazer de

³⁷³ Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 1 jun. 1978. p. 3.

³⁷⁴ Em sua dissertação de mestrado Marcos Silva da Silveira (1994:35; 81) informou que este sacerdote e a sua esposa, Inalda, eram pernambucanos e ambos filhos de santo do *Terreiro da Água Fria*, que é considerado mais tradicional do Recife. Ele informou que o sacerdote Paiva era Sargento da Marinha e que ele foi residir em Brasília, inicialmente, por transferência das Forças Armadas; e que, depois, ele retornou àquela cidade na década de 1980, para se dedicar exclusivamente as atividades religiosas, após ter sido reformado. Mencionou que o terreiro do casal ficava localizado em Luziânia, uma cidade goiana localizada a 50 km de Brasília; e que a sede da Federação dirigida pelo Sr. Paiva ficava localizada em Taguatinga, na QNA 17, um dos setores mais valorizados de Brasília. Ainda de acordo com as suas fontes, em setembro de 1994, Pai Paiva foi consagrado **Woluô** do Brasil. Ou seja, sumo sacerdote do **Candomblé no Brasil**.

³⁷⁵ II Encontro dos Orixás reuniu representantes de vários Estados. *O Guaporé*. Porto Velho, 11 jul. 1978. p. 6.

qualquer forma da Igreja, faltando somente um entrosamento entre as partes.³⁷⁶ [grifo nosso].

Aproximação da FEUR com a Igreja Católica: a presença do “Pe. Chico” no Encontro de Orixás.

Não temos dúvidas quanto ao fato de que o momento mais destacado deste segundo Encontro de Orixás foi a presença e a participação do Pe. Chico.

Para a gente simples e humilde da comunidade religiosa afro-brasileira, a presença dele no Encontro era uma prova de que a Igreja Católica os apoiava. Já para os católicos cultivados da classe média local, o discurso proferido pelo padre por ocasião do encontro foi uma afronta ao sistema religioso católico como um todo. A indignação dos defensores dos valores e princípios da Igreja pré-Concílio Vaticano II pode ser captada por meio de uma matéria que foi publicada pelo jornal *Alto Madeira* algumas semanas após a realização do Encontro dos Orixás, na Coluna *Atualidades*, de Paulo Ayres de Almeida, e que tinha por título *Padre Chico na Festa dos Orixás*:

Os convidados que compareceram à Festa dos Orixás foram surpreendidos com a presença de um padre católico, devidamente trajado a rigor (de batina), citado e apresentado, como figura principal da festa.

O referido padre (Padre Chico), há hora do seu “sermão”, causou surpresa ainda maior: disse de viva voz que não existe no mundo religião mais perfeita que a umbanda e aproveitou a oportunidade para críticas consideradas extremamente sérias e deselegantes aos demais padres e bispos católicos.

Somente uma coisa não foi esclarecida pelos organizadores da festa e já que eles não esclareceram, eu “esclarecerei”. O dito sacerdote pertence a uma tal Igreja Católica Brasileira, que não comunga com as diretrizes emanadas do Papa, fundador do Catolicismo. Os mais ignorantes “comeram e beberam” o dito cujo como padre da nossa Igreja Universal, que tem nosso tão querido D. João Batista Costa, seu representante máximo entre nós, que na santa humildade deve haver perdoado o linguajar poluído do “Padre Chico”, no qual faltam condições para chegar até aos pés do nosso Bispo.³⁷⁷

É sabido que o catolicismo no Brasil tem uma base popular muito forte. O povo, em sua imensa maioria, não conhece os princípios filosóficos, doutrinários e nem a evolução histórica da Igreja Católica, seja no Brasil ou em outra parte. Não era e não é diferente o povo de Rondônia. E por mais estudiosos e empenhados que pudessem ser os líderes desse movimento umbandista, é certo que os seus representantes locais não eram especialistas em História da Igreja Católica ou em Teologia Cristã.

Estamos seguros de que os dirigentes da FEUR desconheciam os princípios filosóficos e doutrinários relacionados aos dogmas que regiam a Igreja Católica Apostólica Romana. Possivelmente eles também desconheciam a história da Igreja Católica Apostólica Brasileira e os seus dogmas. Esses saberes são muito específicos. Já o povo não distinguia uma igreja da outra, e nem as diferenças entre as suas autoridades

³⁷⁶ FEUR prepara-se para II Encontro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jun. 1978. p. 3.

³⁷⁷ Padre Chico na Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jul. 1978. p. 5.

sacerdotais, pois quem as conhecia eram os doutores e sábios da Igreja, os teólogos e alguns fiéis mais dedicados e atentos à evolução dos movimentos cismáticos no seu interior. Além do mais, esse braço da Igreja Católica no Brasil era, e ainda é, praticamente desconhecido do grande público. E, de fato, o senso comum o identificava como um ramo da Igreja Católica no Brasil e não “do” Brasil, haja vista que, realmente, não há grandes diferenças visíveis entre elas sendo fácil serem confundidas.³⁷⁸

Para os de fora, a grande diferença consistia mesmo era nos seus discursos e práticas: a Igreja Católica Apostólica Brasileira incluía o povo brasileiro com as suas heranças culturais africanas no campo da fé, enquanto a Igreja Católica Apostólica Romana, o rejeitava. Era essa a diferença essencial: os sacerdotes católicos apostólicos brasileiros diziam o que o povo queria e precisava ouvir e sentir; os sacerdotes católicos apostólicos romanos, não. Além disso, a Igreja Apostólica Católica Brasileira se apresentava como igreja aberta a todas as religiões ecumênicas e aceitava *batizar* umbandistas.

Cremos, portanto, que o silêncio da FEUR quanto a justificar e/ou esclarecer que o “Pe. Chico” não pertencia ao ramo da Igreja Católica Apostólica Romana não foi um ato de má fé, mas de ignorância. Note-se ainda que o texto do jornalista Paulo Ayres de Almeida oferece pouquíssima informação sobre este tema, mesmo quando ele arroga a si o papel de “esclarecer” sobre a verdadeira identidade do Padre em questão.

Tal episódio nos leva a algumas reflexões. A presença do Pe. “católico” no evento tem efeitos ambíguos quando avaliados sob o prisma dos objetivos dos organizadores do II Encontro dos Orixás e da FEUR em si. De um lado, os conflitos ideológicos suscitavam oportunidades para aumentar a distância entre os adeptos das instituições do catolicismo oficial e das religiões afro-brasileiras, ao dar-lhes a oportunidade de esclarecer as diferenças entre as suas práticas religiosas e princípios teológicos, permitindo-lhes agravar as críticas ao modelo religioso da Umbanda. De outro lado, para a gente simples que compõe a Umbanda o fato era um só: a Igreja apoiava as suas práticas, pois havia um Padre participando do seu sistema religioso, e ele deu ênfase ao valor e importância das mesmas no seu discurso. Na sua simplicidade muitos umbandistas não compreendiam as enormes distancias entre as duas igrejas e os seus respectivos catolicismos. Ingenuamente muitos criam que, no final, todos eram católicos. Relembremos as palavras do organizador do Encontro em sua declaração à imprensa sobre a relação da Umbanda com a Igreja Católica: “[...] **na umbanda, todos**

³⁷⁸ Diz-se que essa igreja surgiu no Rio de Janeiro, no ano de 1945, tendo sido fundada pelo Bispo Católico D. Carlos Duarte da Costa. Valéria Leão Ferenzini (2010), ao estudar o conflito entre a Irmandade de São Roque e os agentes romanizadores (padres redentoristas holandeses) em Juiz de Fora, esclareceu que “[...] No contexto de romanização e reforma católica ultramontana havia uma grande rejeição por parte dos bispos brasileiros em relação aos padres estrangeiros, especialmente os italianos.” No contexto de Juiz de Fora, o Pe. Miguel Pellegrini celebrava missa na capela de Juiz de Fora sem autorização eclesiástica (1911). Proibido de atuar nos limites da freguesia o padre desobedeceu ao bispo. Depois disso ele foi mandado de volta para a Itália. Em sua pesquisa sobre a migração italiana para a cidade de Juiz de Fora, onde a Igreja teria nascido. Valéria Leão Ferenzini também apresenta uma versão da história da fundação dessa igreja com uma data mais recuada e a relaciona a um cisma de padres católicos por causa da devoção a São Roque na região forana.

são católicos apenas é uma seita que eles seguem sem desfazer de qualquer forma da Igreja, faltando somente um entrosamento entre as partes.”³⁷⁹ [Grifo nosso].

4.2.1 Balanço do Encontro

Esse encontro chamou a nossa atenção pela sua forte conotação política. Fato que fica evidenciado na presença de autoridades civis, militares e religiosas, as quais indicavam uma busca contundente de aproximação da FEUR com os poderes formalmente constituídos: Igreja e Estado. Entretanto, que não se restringia a eles. A participação da sociedade civil organizada principalmente de líderes de federações e dirigentes de religiões afro-brasileiras e de religiões de matrizes africanas de várias partes do Brasil mostra o grau de organização política deste setor da sociedade civil.

Além disso, o elevado número de umbandistas provenientes de outras regiões do país, bem como o público da região que compareceu ao Encontro atestam a capacidade de mobilização política e social da FEUR e demais órgãos federativos da Umbanda que colaboraram e participaram da elaboração e execução do evento.

A entrega de diplomas de reconhecimento aos órgãos informativos da capital e a pessoas que cooperaram com a FEUR na divulgação do Encontro, além de outras notícias relacionadas ao movimento de unificação da Umbanda, contribuíram para o sucesso das atividades dessa instituição no processo de difusão da religião e para a sua consolidação em Rondônia. Desta forma, este foi outro episódio extremamente importante, tanto pela elegância do gesto como por sua relevância no jogo das relações sociais.

Mencionamos anteriormente que o jornal *Alto Madeira* foi um dos órgãos homenageado pela FEUR por apoiá-la na divulgação da Umbanda. Acontece que o entusiasmo demonstrado pelo jornal no período que antecedeu ao II Encontro de Orixás arrefeceu após o evento. Nenhuma matéria anterior ao texto de Paulo Ayres de Almeida foi publicada dando notícias dos fatos que ali se passaram. E mesmo assim, essa matéria só foi publicada treze dias após o Encontro. Até então, os assuntos relacionados à FEUR vinham sendo abordados regularmente na imprensa, e após tal episódio deixou de sê-lo. Isto nos levou a vários questionamentos: Por que o jornal *Alto Madeira* não publicou sobre o modo como transcorreu o Encontro dos Orixás, como fizera no ano anterior? Por quê não mencionou uma só palavra sobre as homenagens que lhe foram prestadas? E por que, após o mesmo Encontro ele deixou de publicar o que fosse sobre a FEUR? Qual a razão do silêncio? Houve mudanças de interesses políticos? Os diretores da FEUR decidiram deixar de publicar suas matérias neste jornal? Se assim foi, porque o fizeram?

Vejamos. A Igreja Católica de Rondônia tinha uma presença muito forte na comunidade de Porto Velho, e as ligações dos seus representantes com a Imprensa vinha de longa data. Fica evidente que o discurso do Pe. Francisco de Souza Oliveira gerou tensões e pode ter provocado alguns conflitos. O conteúdo da matéria aludida acima nos levar a crer que os diretores do jornal *Alto Madeira* ficaram constrangidos com os acontecimentos mencionados pelo seu autor, já que após o Encontro de Orixás

³⁷⁹ FEUR prepara-se para II Encontro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jun. 1978. p. 3.

eles não fizeram qualquer menção escrita a este evento - apesar de o jornal ter sido homenageado pela FEUR, por dar ampla cobertura às suas atividades, prestando relevantes serviços sociais aos interesses dos grupos religiosos afro-brasileiros com a divulgação da Umbanda. Ou talvez por isso mesmo. O silêncio sobre os episódios parece ter sido uma estratégia de distanciamento que pretendia deixar claro que o jornal não dava apoio àquele discurso e, por extensão, evitou-se trazer à baila qualquer conteúdo relativo ao II Encontro dos Orixás e à instituição que o havia promovido, resguardando-se assim de provocar novas polêmicas.

Após a publicação do artigo de Paulo Ayres de Almeida, o jornal Alto Madeira só tornou a fazer menção às atividades da FEUR vários meses depois, quando publicou uma matéria sobre as homenagens que seriam feitas à divindade Iemanjá pelos umbandistas de Rondônia.³⁸⁰

Como foram feitas as negociações que permitiram a reaproximação formal entre as instituições jornal Alto Madeira e FEUR não sabemos. Assim como não sabemos como andavam as relações da Igreja Católica Apostólica Romana local com estas duas instituições nesta ocasião.

Dentre os episódios marcantes do Encontro, a participação do Pe. Francisco de Souza Oliveira parece que foi o fato que atraiu maior atenção das pessoas. Entretanto, não podemos permitir que a mesma funcionasse como uma cortina de fumaça que nos impeça de ressaltar a relevante presença das autoridades civis e militares haja vista que elas respaldavam politicamente neste evento. Essas autoridades são responsáveis pela formação da opinião pública, ou pela gestão de instituições públicas e privadas de Rondônia, e pela defesa da sociedade civil. E isto, para os adeptos das religiões afro-brasileiras, e para os setores políticos que os mobilizavam, não é um fato de somenos importância. Pelo contrário, é um fato de mais alta relevância.

Neste sentido, a presença de líderes das bancadas dos partidos do governo (ARENA) e da oposição (PMDB) e de representantes dos poderes legislativos e executivo de Rondônia, Amazonas e Acre (deputados estaduais e federais, prefeito e vereadores da câmara municipal de Porto Velho) é um fato de extremo prestígio, pois denotam a preocupação da FEUR em se aproximar dos órgãos de poder do Estado. Provam principalmente o êxito dessa federação em seu projeto de aproximação com pessoas e instâncias de poder dentro e fora de Rondônia.

4.3. III Encontro de Orixás de Rondônia – (1979)

O *III Encontro de Orixás de Rondônia* aconteceu no dia 08 de julho de 1979, no Km 2 da Colônia 13 de Setembro, no Sítio dos Buritis, também conhecido como *Buriti Associação Campestre*.³⁸¹

O programa de atividades foi este: 10:00 – Abertura solene do Pavilhão Nacional por autoridades presentes, seguindo-se o hasteamento da Bandeira da

³⁸⁰ Festa de Yemanjá na balsa. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 dez. 1978. p. 3.

³⁸¹ VALENTE, Sérgio. Orixás. Coluna Pessoas e Fatos. *O Guaporé*. Porto Velho, 10 jul. 1979. Caderno Sociedade, p. 9.

Federação Umbandista de Rondônia; 10:30 – Apresentação das Curimbas³⁸² e dirigentes espirituais filiados à Federação Umbandista, seguida da abertura espiritual dos trabalhos com a chegada dos Orixás; 12:00 – Formação da Grande Corrente de Força com preces dirigidas ao Norte e extremo Sul; 12:10 – Discurso do Presidente da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia e outros oradores; Encerramento, seguido de um almoço oferecido às autoridades e demais presentes.³⁸³

Participaram deste terceiro encontro, além dos umbandistas de Rondônia, delegações oriundas de várias partes do país. A imprensa local registrou as seguintes: de São Paulo, liderados pelo Presidente da UTEUCESP, Jamil Rachid; do Acre, chefiados pela sacerdotisa Maria Etelvina; do Paraná, chefiados pelo pai de santo Saravá; do Pará, chefiados pelas mães de santo Nenê Gaya (Júlia Gaya Mendes) e Leonir Campos (de Belém); do Maranhão, chefiados pelo pai de santo José Ribamar Lisboa de Castro; do Amazonas, chefiados pelo pai de santo Manoel Moraes Dias; e representantes do Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo.³⁸⁴

Na época, a expectativa dos organizadores era de que cerca de 2.000 pessoas comparecessem ao evento para prestigiá-lo. De acordo com o jornalista Sérgio Valente, colunista do jornal *O Guaporé*, o encontro reuniu cerca de 200 umbandistas e a ele compareceu “[...] um público de aproximadamente 2 mil pessoas [...]”,³⁸⁵ conforme previra os organizadores. Ele registrou nominalmente as presenças das seguintes personalidades e autoridades da sociedade rondoniense:

“Quem nós vimos: Secretário de Educação, Comandante da PM de Rondônia, ex-prefeito Luiz Gonzaga, Ciro Pinheiro, confrade de o Alto Madeira, Luiz Tourinho e Lucio Albuquerque, Nilce e Nélio Guimarães, Joá Caniné e outras tantas figuras do mundo social portovelhense”.

Na sequência ele ainda informou:

“Todos os trabalhos contaram com a direção dos babalorixás Jamil Rachid e Ribamar de Castro³⁸⁶] e logicamente do Presidente da Federação Umbandista de Rondônia, Carlos Alberto dos Santos. As 13 horas foi servido almoço e as danças, logo após às 15 horas, começaram e foram até o fim do dia. Uma festa muito bonita e bem animada”.

Após a realização do Encontro, o ex-prefeito de Porto Velho, Luís Gonzaga Farias Ferreira, ofereceu aos sacerdotes visitantes um jantar no Restaurante *Remanso do*

³⁸² Conforme o Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros de Cacciatore (1988:95): “Cânticos religiosos dos cultos afro-brasileiros, para honrar e chamar as divindades ou as entidades espirituais. Também dizem curimba e curimã.”

³⁸³ Hoje a Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1977. p. 1.

³⁸⁴ Orixás baixam amanhã na III festa da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1979. p. 3; VALENTE, Sérgio. Ecos da festa dos Orixás. Coluna Pessoas e Fatos. *O Guaporé*, 11 jul. 1979. Caderno Sociedade. p. 9.

³⁸⁵ VALENTE, Sérgio. Orixás. Coluna Pessoas e Fatos. *O Guaporé*. Porto Velho, 10 jul. 1979. Caderno Sociedade, p. 9.

³⁸⁶ De acordo com o mesmo Sérgio Valente, Ribamar de Castro era babalorixá de terreiro de São Luiz do Maranhão. Fonte: *O Guaporé*. Porto Velho, 11 jul. 1979. p. 9.

Tucunaré.³⁸⁷ O jornalista Sérgio Valente foi um dos convidados. Em sua coluna no jornal *O Guaporé* ele deixou o seguinte registro a respeito desse jantar:

“Tivemos à mesa, Jamil Rachid, Manoel Moraes Dias, Julia Gaya Mendes, Sr. e Sra. Carlos Alberto dos Santos (Melhoral), Indai Bevilacqua de Souza, Leonir Maia Campos, José Lisboa de Castro e o colunista. (...) Atualmente Luiz Gonzaga é sub-secretário de obras e continua tendo um grande prestígio no meio sócio-político rondoniense”³⁸⁸

Ou seja, embora o jantar fosse um evento social, era também um acontecimento político, pois as pessoas que compunham a mesa de convidados eram articulistas políticos, como Jamil Rachid e Manoel Dias de Moraes; ou políticos de carreira, como Carlos Alberto dos Santos e o próprio Luís Gonzaga Farias Ferreira.

4.3.1. Balanço do Encontro

A programação deste encontro se diferenciou das de encontros anteriores por destacar a figura do Presidente da FEUR como orador. Dela depreende-se que o principal objetivo político era ressaltar a pessoa dele. Quanto aos fins religiosos, procurou-se enfatizar a unificação ritualística. Neste sentido, observa-se que foi dado destaque à “*apresentação das curimbas*” e à saudação aos “*orixás*” com os cantos da Umbanda, de maneira que a programação variou em relação às de anos anteriores nestes dois aspectos.

Compareceram representantes das seguintes regiões e Estados brasileiros: do Sul – Rio Grande do Sul e Paraná; do Sudeste – São Paulo e Rio de Janeiro; do Nordeste – Bahia e Maranhão; do Norte – Acre, Pará e Amazonas. Concretizara-se, portanto, o sonho de unir os “umbandistas” de Norte ao Sul do Brasil.

Nesse evento houve um grande reforço de sacerdotes que eram bastante respeitados e conhecidos no universo das religiões afro-brasileiras da região amazônica, como Nenê Gaya (Júlia Gaia Mendes),³⁸⁹ Leonir Campos e José Ribamar de Castro, o que indica um progresso no processo de integração regional da Umbanda.

Por conseguinte, ocorreram importantes avanços em direção aos processos de divulgação e unificação das religiões afro-brasileiras na Amazônia.

4.4 IV Encontro de Orixás de Rondônia – (1980)

Às vésperas desse Encontro aguardaram-se as participações de umbandistas provenientes de vários lugares do país. Esperou-se que Jamil Rachid, sacerdote e

³⁸⁷ O Remanso do Tucunaré era um respeitado e requintado restaurante de comidas regionais. E, logicamente, os seus serviços custavam caro. Portanto, o ato de oferecer e ser convidado a um jantar nesse local era extremamente prestigioso. Por outro lado, o seu proprietário era conhecido cliente de sacerdotes de religiões afro-brasileiras da cidade de Porto Velho.

³⁸⁸ VALENTE, Sérgio. Ecos da festa dos Orixás. *O Guaporé*. Porto Velho, 11 jul. 1979. Caderno Sociedade. p. 9.

³⁸⁹ Julia Gaia Mendes foi presidente da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará – FEUCABEP. Ela foi eleita no dia 05 de agosto de 1978 e tomou posse no dia 26 de agosto do mesmo ano, juntamente com os seguintes membros da Diretoria eleita: Carmem Araujo de Souza, Vice Presidente; Raimundo Nonato Reis Filho, Secretário Geral; Antônio Gomes da Cruz, Tesoureiro. Fonte: DI PAOLO, Pasquale. *Umbanda e integração social: uma investigação sociológica*. Belém: UFPA – BONTEMPO, 1979:69.

Presidente da *União das Tendas de Umbanda e Candomblé de São Paulo - UTEUCESP* chegasse acompanhado por “[...] uma enorme caravana de membros de centros e federações umbandistas daquele Estado [...]”,³⁹⁰ e que comparecessem delegações do Amazonas e Acre, bem como de todos os municípios do interior de Rondônia.

O *IV Encontro de Orixás* aconteceu no dia 14 de julho de 1980, na Colônia 13 de Setembro, Km 2, no Sítio “Melhoral”. As celebrações foram precedidas de um ensaio, que aconteceu no dia 13 de julho no Terreiro de São Sebastião, pertencente ao sacerdote Celso Guimarães de Lima.

A programação foi composta das seguintes atividades: 1. Missa campal em homenagem aos orixás, celebrada pelo Rev. Dom Francisco de Souza Oliveira, Bispo da Igreja Católica Apostólica Brasileira de São Paulo; 2. Hasteamento do Pavilhão Nacional, e da Bandeira da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia – FEUR, acompanhada de cântico do Hino de Umbanda por todos os presentes; 3. Abertura solene do Encontro pelo Presidente da FEUR; 4. Apresentação das autoridades, delegações visitantes e dirigentes de tendas filiadas à FEUR; 5. Saudação dos Orixás, pontos cantados pela curimba de filho de santo; 6. Chegada das Entidades, sob a direção do Babalorixá Jamil Rachid, presidente da União de tendas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo - UTEUCESP; 7. Palavra dos dirigentes visitantes e zeladores de santo de Rondônia; 8. Formação da Grande Cadeia de Correntes, concentração de fé de todos os presentes, ligação espiritual unindo as preces de Rondônia às firmamentos de todo país; 9. Palavras das autoridades e Presidente da FEUR; 10. Encerramento do Encontro, com entrega de lembranças aos participantes, delegações visitantes e autoridades.³⁹¹

O Encontro reuniu delegações de umbandistas provenientes do Acre, Amazonas, São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul;³⁹² “Além do **Coronel Jorge Teixeira** e autoridades do primeiro escalão do governo de Rondônia”.³⁹³

O principal tema abordado nas discussões foi a pregação ecumênica feita pelo Papa João Paulo II.³⁹⁴

Cerimônias Cívicas:

A abertura oficial do encontro consistiu de uma missa campal celebrada por D. Francisco de Souza Oliveira, da Igreja Católica Apostólica Brasileira. Em seguida houve a abertura solene dos trabalhos com o hasteamento da Bandeira Nacional pelo Bispo, sucedida do Hino da Umbanda e hasteamento da Bandeira da FEUR.

Após a exposição dos símbolos de integração nacional e religiosa, houve a apresentação formal das autoridades e delegações visitantes, e dos dirigentes de terreiros e tendas filiadas à federação. Em seguida foram proferidos alguns discursos pelos

³⁹⁰ Feur recebe adesões para IV Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 17 jun. 1980, p. 3.

³⁹¹ Umbandistas encontram-se em Rondônia em julho. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jun. 1980, p. 7; Orixás: uma festa de fé. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 jul. 1980, p. 1.

³⁹² A festa do Branco: Orixás se encontram em Rondônia. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1980, p. 3.

³⁹³ Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981, p. 8.

³⁹⁴ Idem.

convidados. O Bispo D. Francisco de Souza Oliveira “falou da importância da integração das religiões frisando que o fim de todas é sempre o mesmo”.³⁹⁵

Cerimônias Religiosas.

A abertura solene dos trabalhos espirituais do Encontro coube ao Presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos. Em seguida houve a saudação aos orixás. Já a direção dos trabalhos espirituais competiu a Jamil Rachid, Presidente da UTEUCESP. Porém, no momento em que os filhos de terreiro começaram a se incorporar com suas entidades espirituais, a palavra coube aos dirigentes e zeladores de terreiros de Rondônia.

Durante o Encontro houve uma cerimônia de enlace matrimonial dentro dos preceitos da Umbanda. Uniu-se em casamento: o umbandista Raimundo Manoel de Oliveira, um viúvo de 42 anos e pai de quatro filhos, com Terezinha Vieira da Silva, uma jovem de 15 anos de idade que não frequentava terreiro.³⁹⁶ Eles tiveram por padrinhos: Francisco Justino de Almeida e Renilda Pereira Costa Almeida. O sacerdote que celebrou o matrimônio foi Jamil Rachid.³⁹⁷

Segundo o jornal *Alto Madeira* de 15 de julho de 1980, o Encontro repetiu o sucesso dos anos anteriores. Já o “o casamento no “terreiro” foi inesquecível para a assistência.”³⁹⁸ O jornalista responsável pela cobertura deste evento declarou:

[...] [Foi] uma festa das mais bonitas e que contou com a presença de nove estados do país. Foi uma festa onde o branco comum nas vestes da Umbanda estavam em tudo e onde houve uma preocupação à parte: a pregação da integração ecumênica acentuada recentemente pelo papa João Paulo II”.³⁹⁹



Figura 69 - Jamil Rachid apresentando os umbandistas mais idosos de Rondônia durante o IV Encontro de Orixás de Rondônia. No centro da foto Jamil Rachid ao lado

³⁹⁵ Idem anterior.

³⁹⁶ Idem anterior.

³⁹⁷ O Grande Encontro dos Umbandistas. Revista *Aruanda*, órgão de divulgação da UTEUCESP, publicada nos meses Dez./Jan. 1981, p. 14.

³⁹⁸ Orixás: uma festa de fé. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 jul. 1980. p. 1.

³⁹⁹ Sucesso na Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 de jul. 1980. p. 3.

de Manoel Ferreira de Moraes, 90 anos, iniciado no Recreio de Yemanjá. Junto a este, Sebastiana Bastos dos Santos, 80 anos.⁴⁰⁰

Fonte: Grande encontro dos umbandistas. *Revista Aruanda*. São Paulo, Dez./80 - Jan./1981. p. 14. n. 37.

4.4.1. Balanço do Encontro

Como dissemos antes, os orixás foram homenageados durante a missa que foi celebrada por Dom Francisco de Souza Oliveira, na abertura do evento. Por este ato se constata que a FEUR continuava a buscar aproximar o universo religioso espírita e umbandista com o catolicismo.

De certo modo, as cerimônias civis fundiram-se com as cerimônias religiosas. O bispo Dom Francisco de Souza Oliveira hasteou a bandeira brasileira. E, pela segunda vez na história do encontro, foi hasteada a Bandeira da FEUR.

Neste Encontro, ao menos formalmente, houve maior valorização das instituições e lideranças religiosas de Rondônia. Notamos essa valorização nos seguintes gestos e atividades: maior participação nos atos formais do Encontro por parte do Presidente da FEUR, bem como no fato de ter sido hasteada a bandeira da Federação. Simbolicamente isso significa muito, pois é um ato de legitimação e de empoderamento institucional. Outro fato que merece destaque é a cessão da palavra aos dirigentes e zeladores de santo de Rondônia.

Outra inovação: para assegurar o mesmo sucesso de participação de público dos anos anteriores, a FEUR franqueou a entrada⁴⁰¹ e providenciou transporte público⁴⁰² com linhas regulares até o local do evento para todos os interessados em tomar parte no mesmo.

4.5. V Encontro de Orixás de Rondônia – (1981)

O *V Encontro de Orixás de Rondônia* foi antecedido de um ensaio geral, da mesma forma que em anos anteriores. Este tinha por finalidade ajustar os ritos e a participação dos delegados na programação, especialmente os cantos.

Os objetivos principais do Encontro foram: inaugurar a sede própria da FEUR e discutir os problemas da religião.

Com respeito a este último ponto, houve no dia 11 de julho uma reunião interna com a participação das delegações e dos sócios da FEUR. Essa reunião teve a finalidade de debater questões que preocupavam os representantes da Umbanda e *dar solução aos problemas da comunidade religiosa*.⁴⁰³

Este V Encontro foi rico em inovações. Ele aconteceu em 12 de julho 1981, na nova *Sede Social da FEUR*, situada na Rua Rafael Vaz e Silva, no Bairro São João

⁴⁰⁰ Também identificamos na foto os seguintes sacerdotes: Ao lado direito de Jamil Rachid, o Vice-Presidente da FEUR, Valdelírio Lamago Bórgea; e, diante dele o dirigente do Barracão de Santa Bárbara, Albertino Barbosa da Silva ou dos Santos Toribio/*Seu Albertino*.

⁴⁰¹ O jornal *Alto Madeira* do dia 2 de julho de 1980, informava que nos anos anteriores tinha sido vendido convites para a Festa dos Orixás.

⁴⁰² Para este serviço contratou-se a empresa de transporte coletivo *Viação Independência*.

⁴⁰³ Umbandistas farão encontro em sede nova. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 jun. 1981. p. 3.

Bosco, próxima ao II Distrito Policial.⁴⁰⁴ Foi a primeira vez que o Encontro foi realizado na zona urbana de Porto Velho, pois sempre acontecia na área rural.

Além da mudança de ambiente, diferentemente dos anos anteriores, o V Encontro foi iniciado ao entardecer (17h). Em texto de divulgação do evento foi dito que a decisão de alterar o horário era para atender a “[...] diversas reivindicações de membros da Federação.”⁴⁰⁵

A proposta de modificar o horário faz sentido, pois nos anos anteriores, por causa do Encontro ser realizado na Estrada dos Japoneses o mesmo se iniciava pela manhã e os participantes regressavam à zona urbana de Porto Velho ao entardecer. Com a mudança de local o evento poderia ser iniciado ao entardecer, estendendo-se pela noite; e com um mínimo de preocupações quanto ao horário de encerramento e retorno dos participantes para as suas residências.

Ao Encontro compareceram diversos representantes do poder público municipal e estadual de Rondônia, além de delegações oriundas dos estados do Amazonas, Acre, Pará, Maranhão, Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro, Mato Grosso, e outros Estados.⁴⁰⁶ Dentre as autoridades religiosas estiveram presentes os pais de santo: José Vieira dos Reis, conhecido como *Torodé*, chefe de um terreiro de Candomblé do Bairro do Méier, no Rio de Janeiro; os umbandistas Jamil Rachid e *Euclides Barbosa*, mais conhecido como *pai Jaú*,⁴⁰⁷ de São Paulo; e Jerônimo de Souza, também do Rio de Janeiro.⁴⁰⁸

A expectativa dos organizadores foi a de que houvesse a participação de “[...] mais de duas centenas de membros da religião [...]”, aí incluídos os convidados e as delegações de todo o interior de Rondônia e de outras unidades federativas do país.⁴⁰⁹ E foi o que ocorreu, segundo as fontes jornalísticas. O Encontro teve uma grande participação popular. Conforme divulgado na imprensa local: “Cerca de três mil pessoas

⁴⁰⁴ Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981. p. 8.

⁴⁰⁵ Orixás: mudou hora do início. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1981.

⁴⁰⁶ Orixás: mudou hora do início. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1981; Feur entregou um troféu a Teixeira. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 jul. 1981. p. 1.

⁴⁰⁷ De acordo com Lísias Negrão (1996:75), Pai Jaú foi um pai de santo famoso por ter sido jogador de futebol profissional do Santos, do Vasco da Gama e do Corinthians, tendo chegado inclusive à seleção brasileira. Ele foi responsável pela fundação da LUESP (Liga Umbandista do Estado de São Paulo) e afirmava ter sido preso em 1948 por causa da Religião. Lísias Negrão e Maria Helena Villas Boas Concone (1985:67), mencionam que ele, juntamente com Sebastião Costa, fundou em 1942 a Liga de São Jerônimo (SP), que não era legalizada e na qual não era permitido o culto de Umbanda; participou do 1º Congresso de Umbanda em 1941, no Rio de Janeiro, organizado pela UEB – União Espírita Brasileira, surgida em 1939. Já Marcelo Beraba (2008) afirmou que “Antes de ser pai-de-santo, Jaú se tornou conhecido como zagueiro do Corinthians (1932-37) e da seleção brasileira que disputou a Copa de Mundo de 1938 na França. Um dos idealizadores das festas de Iemanjá no litoral paulista no final da década de 1950.”

⁴⁰⁸ Hoje o ensaio: Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1981. p. 3.

⁴⁰⁹ Orixás tem Encontro marcado para dia 12. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 jul. 1981. p. 3.

estiveram presentes e para o presidente Carlos Alberto, deram o prestígio que serviu de incentivo aos organizadores da festa.”⁴¹⁰

Constaram da programação as seguintes atividades: 1. Celebração de uma missa em ação de graças, conforme o rito da Igreja Católica Apostólica Brasileira; 2. Abertura solene: hasteamento da Bandeira Brasileira e canto do Hino da Umbanda, seguida de palavras do Governador Jorge Teixeira; 3. Apresentação das autoridades locais e autoridades umbandistas participantes do Encontro; 4. Apresentação das tendas filiadas e das delegações visitantes; 5. Abertura espiritual dos trabalhos coordenada pelos pais de santo Jaú e Jamil Rachid (São Paulo), e Jerônimo (Rio de Janeiro); 6. Cerimônias religiosas de casamentos, batismos e Crismas na Umbanda; 7. Homenagens às autoridades participantes do Encontro, pelo presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos; 7. Palavras das autoridades e Delegações; 8. Formação da Grande Corrente Espiritual, com orações especiais em louvor a São João Batista (patrono da FEUR), Oxalá e Xangô; 9. **Encerramento com cânticos de pontos de cada uma das nações constituintes da Umbanda.**⁴¹¹ [Grifo nosso]

Durante as cerimônias religiosas da Umbanda a sede da FEUR foi consagrada a São João Batista. Também foi apresentada ao público presente uma imagem de Nossa Senhora Aparecida que fora doada alguns dias antes pelos moradores das adjacências à nova sede da Federação. Os sacerdotes José Viana dos Reis/*Torodé*, Jamil Rachid, Jaú e Jerônimo lideraram “[...] as formações das correntes espirituais durante os atos religiosos.”⁴¹² A participação destas autoridades sacerdotais conduzindo os ritos indica a presença das religiões africanas e afro-brasileiras nas atividades desenvolvidas pela FEUR e o reconhecimento formal da presença delas em Rondônia, pois estes sacerdotes pertenciam não apenas à Umbanda, mas também ao Candomblé.

Vale destacar que nos rituais de encerramento do Encontro foram entoados cânticos de “todas as nações constituintes da Umbanda”. Este episódio é muito importante, porque de um lado apresenta a Umbanda como uma religião composta por diversas “nações”, apontando para o seu caráter integrador e para o fato dela se apresentar como uma religião que pretendia reunir em si as práticas religiosas africanas e afro-brasileiras. Não resta dúvida de que a FEUR cumpria com este papel integrador, pois é a partir daí que oficialmente se inicia o movimento de aproximação da Umbanda local com o Candomblé de nação *queto* do Rio de Janeiro e, de resto, de um modo mais sistemático do que em experiências anteriores, da Umbanda rondoniense com os Candomblés do Brasil.

4.5.1. Balanço do Encontro

⁴¹⁰ Mais de 3 mil pessoas na Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 jul. 1981. p. 3.

⁴¹¹ *Alto Madeira. Hoje a Festa dos Orixás. Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 de julho de 1977. p.1. Umbandistas farão encontro em sede nova. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 jun. 1981. p. 3; Orixás: mudou hora do início. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1981; Hoje a Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1977. p. 1.

⁴¹² Hoje o ensaio: Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1981. p. 3.

Como vimos, houve uma extraordinária participação popular no V Encontro de Orixás. Certamente isso foi resultado de algumas pequenas inovações que produziram uma formidável repercussão social. Dentre as mais importantes: a realização do Encontro na zona urbana de Porto Velho e com acesso para a população da cidade.

Com certeza isso atraiu a presença de muitos interessados na religião e de muitos curiosos. Afinal de contas, era uma rara chance de entrar em contato com importantes e consagradas autoridades da Umbanda e do Candomblé; e com os espíritos e deuses do outro mundo, nos quais muitas pessoas criam e com os quais não tinham relação em seus cotidianos. Era, também, uma oportunidade de ter uma atividade de lazer diferente, bonita e barata – as quais eram raríssimas em Porto Velho. E mais incomum ainda por ser gratuita. Já para os curiosos, era ocasião de ver de perto os “exotismos” das religiões afro-brasileiras, e de tomarem parte em um grande evento público que teria a participação de muita “gente importante” do governo e da sociedade, muitas delas provenientes de diversas partes do Brasil, o que despertava o interesse das pessoas.

Não podemos subtrair que a realização do Encontro de Orixás na zona urbana de Porto Velho foi também uma decisão política. Não foi casual a escolha da data de inauguração da sede da FEUR para o período de realização do V Encontro dos Orixás. Afinal, o terreno onde a sede fora construída tinha sido doado pelo Governador Jorge Teixeira, líder do partido do governo na região (PDS) e com o qual o dirigente da FEUR havia firmado aliança política. Aproximava-se o período das campanhas eleitorais à Presidência da República. Realizar a inauguração da sede da federação nessa ocasião era bem oportuno. O evento servia como vitrine para expor o governo e o partido que o apoiava.

A inauguração da sede própria da FEUR deu ensejo ao comparecimento de importantes autoridades públicas das instituições religiosas afro-brasileiras e do Estado. A presença do Governador Jorge Teixeira e do seu Secretário de Educação, Álvaro Lustosa, é um marco histórico que se insere no processo das transformações políticas, econômicas e sociais pela qual Rondônia estava passando. Assim como a participação dos maiores dignitários religiosos da Umbanda e de importantes autoridades do Candomblé, também é um marco das transformações pelas quais vinha passando o campo religioso afro-brasileiro no país.

Durante o evento a FEUR homenageou o governador (entenda-se do representante local do partido dos dirigentes da nação brasileira - PDS) com a oferta de um troféu de honra ao mérito e uma medalha, em gratidão ao apoio que ele dera à entidade.⁴¹³ A FEUR também homenageou ao Secretário de Educação do Governo de Rondônia, por apoiar as iniciativas sociais da Federação na área de Educação. A ele foi também ofertado um troféu e uma medalha.⁴¹⁴ Tais atos aconteceram na presença de um grande público, perante o qual discursou o governador Jorge Teixeira. Diga-se de passagem, que este público já estava antecipadamente assegurado por causa do sucesso alcançado pelos Encontros anteriores. Sobre essas homenagens o jornal Alto Madeira

⁴¹³ Feur entregou um troféu a Teixeira. Alto Madeira. Porto Velho, 14 jul. 1981. p. 1.

⁴¹⁴ Mais de 3 mil pessoas na Festa dos Orixás. Alto Madeira. Porto Velho, 14 jul. 1981. p.

anotou: “Segundo o presidente da Feur, Carlos Alberto dos Santos, as duas personalidades, foram “muito importantes na realização da festa, dando todo apoio e participando do princípio ao fim.”⁴¹⁵

Do ponto de vista da propaganda política a mensagem da federação parece clara: Apoiar o governo é apoiar a FEUR, uma entidade a serviço da comunidade, e que reconhece a generosidade do governador e de seus aliados no atendimento às necessidades da federação e de seus associados.

Além das homenagens acima, o Governador Jorge Teixeira e o Secretário de Educação de Rondônia, Álvaro Lustosa foram prestigiados na Missa em Ação de Graças que se realizou antes das cerimônias cívicas do Encontro. De acordo com notícia publicada no jornal *Alto Madeira* a missa foi dedicada [...] às pessoas e entidades que contribuíram pela doação do terreno da Sede, organização dos trabalhos em prol da Federação e de sua construção, e que vem colaborando direta ou indiretamente para o desenvolvimento da FEUR.⁴¹⁶

Além destes acontecimentos, houve outros que também tiveram um grande significado político e social. Referimo-nos à doação da imagem de Nossa Senhora Aparecida (padroeira do Brasil) à sede da FEUR, e ao fato da imagem haver sido “exposta” durante o Encontro de Orixás.⁴¹⁷ Estes episódios são especialmente importantes porque demonstram o grau de inserção social da FEUR junto às classes populares. Eles simbolizam o reconhecimento popular dos benefícios que lhes era prestado pela federação. Já a exposição pública da imagem de Nossa Senhora representa o anúncio desse reconhecimento e da aceitação social da Federação pela população. Dom e contra dom. O gesto da direção da FEUR também parece ser um ato de manipulação simbólica. E ainda, a imagem, por sua presença material e representação social anunciava, simbolicamente, a legitimação da federação, da Umbanda, e dos seus agentes na sociedade rondoniense. Atestando-se, por meio deste ato, o poder de penetração desta entidade em meio às camadas populares.

Acrescentamos que a FEUR fazia por merecer os bens recebidos, pois se colocava como uma entidade a serviço da coletividade, trabalhando pelo bem comum, e pelo aprimoramento material e espiritual da sociedade e dos seus indivíduos, atuando como auxiliadora do governo na resolução dos graves problemas sociais que afligiam os moradores de Porto Velho. É exemplar neste sentido o fato de que durante as cerimônias públicas foi anunciado que a FEUR iria oferecer naquele espaço ensino de 1º. Grau à população. “A sede da Feur, vai ser também uma escola para atender estudantes do primeiro grau. A escola vai chamar-se ‘Boanerges Lima’, que foi o grande amigo do médico que deu o nome a rua da sede, Rafael Vaz e Silva.”⁴¹⁸

O estreitamento dos elos que uniam a FEUR e as autoridades governamentais estão muito claros nos cerimoniais que se cumpriram durante o V Encontro de Orixás

⁴¹⁵ Idem.

⁴¹⁶ Umbandistas farão encontro em sede nova. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 jun. 1981. p. 3; Orixás: mudou hora do início. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1981; Hoje o ensaio: Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1981. p. 3.

⁴¹⁷ Idem.

⁴¹⁸ Idem ao anterior.

de Rondônia. Entretanto, não fosse isso suficiente, localizamos um fragmento de como esse relacionamento era percebido pelos veículos de comunicação de massa, que afinal os legitimava: “As autoridades sempre prestigiaram o Encontro dos Orixás”. Ao lado deste comentário constou uma foto que o ilustrava, com a seguinte legenda: “Na foto, o ex-prefeito Luiz Gonzaga hasteia o Pavilhão Nacional, durante o II Encontro, em 1978”.⁴¹⁹

Note-se ainda que o V Encontro de Orixás uma vez mais reforçou o processo ecumênico por meio da participação de religiões que até bem pouco tempo haviam sido marcadas por sua posição de liminaridade na sociedade brasileira, como era o caso da Umbanda, do Candomblé, e da Igreja Católica Apostólica Brasileira.

O evento assinala o momento do ingresso oficial do Candomblé de “nação queto” no campo religioso afro-brasileiro de Rondônia. A presença de uma de suas autoridades sacerdotais no Encontro, na condição de dirigente dos trabalhos espirituais legitimava-o publicamente perante os grupos de culto afro-brasileiros da sociedade rondoniense. O efeito desse movimento foi a paulatina ascensão do Candomblé de linha queto, e a transformação do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia. Neste caso, as mudanças em se encontravam em curso nesse campo religioso e que se processavam noutras partes do país se refletiam em Rondônia. Elas o alcançavam por meio da realização deste evento. Desse tempo por diante Umbanda e Candomblé concorrerão por adeptos e legitimidade social nessa região. Com este movimento, em poucos anos se assistiu a uma acirrada disputa de prestígio entre os seguidores do Candomblé e os da Umbanda e entre os sacerdotes dirigentes das casas de cultos e os seus filhos na competição por prestígio e poder.

Defendemos a hipótese de que o V Encontro de Orixás de Rondônia consagrou oficialmente a presença do Candomblé em Rondônia e na sua Federação Espírita e Umbandista. Assim, se até realização deste evento a força da Umbanda rondoniense tinha se mantido incontestável e os seus traços característicos tinham sido influenciados pelas federações de cultos afro-brasileiros de São Paulo - as quais tinham sido definidoras do modelo organizacional e de gestão da FEUR - a partir daí foi o Candomblé que passou a exercer encantamento e força de atração entre os adeptos da Umbanda de Rondônia, muitos dos quais se converteram a essa religião sendo iniciados pelas mãos de José Nilton Viana dos Reis/*Torodé*.

José Nilton Viana dos Reis/*Torodé* foi o sacerdote responsável pelos fundamentos religiosos de todas as casas de Candomblé pertencentes à nação *queto* abertas em Porto Velho entre a década de 1980 e o ano 2000. Tais espaços de culto se tornaram as mais frequentadas, respeitados e estudados por estudantes e alguns pesquisadores das religiões afro-brasileiras do Estado a partir de 2000, a exemplo dos terreiros de Wilma Inês de França/*Wilma de Iansã* Hilton da Veiga Monteiro/*Hilton de Ogum*, Marcone Vasconcelos de Moraes/*Marcone de Oxóssi*.

⁴¹⁹ Umbandistas farão encontro em sede nova. Alto Madeira. Porto Velho, 23 jun. 1981. p. 3.

Episódio menor, porém não menos importante, é o fato de que desde o primeiro Encontro de Orixás havia um ensaio geral, que era realizado às vésperas da Festa dos Orixás. Esse ensaio sempre era feito no Terreiro de São Sebastião, pertencente ao pai de santo Celso Guimarães de Lima. Ser membro deste terreiro, na época, conferia prestígio aos adeptos dos cultos afro-brasileiros de Rondônia. Levar os congressistas ao terreiro deste sacerdote ampliava ainda mais este prestígio. Foi também desta casa que emergiu o mais importante sacerdote de religião de matriz africana de Rondônia, Hilton da Veiga Monteiro/Hilton de Ogum, iniciado por José Viana dos Reis/*Torodé*. Com isso, o Encontro de Orixás produziu alguns efeitos indiretos: a) Reforçou a legitimidade do Terreiro de São Sebastião por meio da integração dos participantes oriundos de outros Estados e municípios de Rondônia com os umbandistas de Porto Velho; b) Consagrou a presença do Candomblé *queto* no Estado. E, desta forma, contribuiu ainda mais para a popularidade desse terreiro que era considerado o mais importante do Estado nesta época. Vale salientar que o Terreiro de São Sebastião é considerado pelo povo de santo de Porto Velho como a última grande casa de Umbanda pertencente à primeira geração de sacerdotes e devotos das religiões afro-brasileiras desta cidade e do Estado de Rondônia. E não somente pela quantidade de filhos de terreiro que por ele passou e que nele foram iniciados, mas, principalmente pelo poder e prestígios político e social de que gozou e por sua reconhecida legitimidade social.

Em resumo, os fatos que marcaram o V Encontro dos Orixás de Rondônia foram estes:

1. Inauguração da nova Sede da FEUR com cerimônia de dedicação da mesma ao seu patrono espiritual, São João Batista;⁴²⁰
2. Exposição de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, doada pelos moradores do Bairro São João Bosco;
3. Homenagens ao Governador e ao Secretário de Educação de Rondônia.
4. Realização de uma Missa de Ação de Graças de acordo com os preceitos da Igreja Católica Brasileira;
5. Anunciação de funcionamento de uma escola de 1º. Grau na Sede da FEUR;
6. Direção espiritual dos serviços religiosos por sacerdotes de Umbanda e de Candomblé.
7. Reconhecimento público de que a Umbanda era constituída de muitas “nações”.

Os resultados produzidos foram os seguintes:

1. Dilatação dos vínculos entre a FEUR e instituições públicas do Estado;
2. Estreitamento das conexões políticas entre os líderes da Umbanda e os representantes do governo;
3. Inserção formal do Candomblé *queto* na FEUR e na formação sacerdotal de dirigentes de terreiros de Umbanda de Rondônia.

4.6. VI Encontro dos Orixás – (1982)

⁴²⁰ Idem.

Apresentado pela imprensa rondoniense como *VII Encontro de Orixás de Rondônia*, este evento foi realizado no dia 10 de julho de 1982, no *Ginásio de Esportes da cidade de Ji-Paraná*.⁴²¹

Esta foi a primeira vez que o Encontro foi realizado fora dos limites de Porto Velho. A justificativa para a mudança do local foi “[...] o crescimento da irmandade umbandista no eixo da BR-364.”⁴²²

Por causa dessa alteração, a Festa de São Jorge (Ogum) foi marcada para o dia 23 de junho, vésperas de São João. Este fato chama atenção porque tradicionalmente os terreiros e searas de Porto Velho festejavam este santo-orixá em 23 de abril.⁴²³

No nosso entendimento, essas decisões foram táticas e visavam atender a duas finalidades: religiosa e político partidária, conforme assinalaremos adiante.

Este Encontro teve por objetivo “Unificar os trabalhos espirituais na região” e homenagear o Governador Jorge Teixeira.⁴²⁴

A expectativa dos organizadores foi de que Delegações de todo país comparecessem.

Segundo o presidente da Federação Umbandista de Rondônia (FEUR), Carlos Alberto “Melhoral”, “*esta deverá ter ou até mesmo superar o brilho das festas anteriores feitas aqui mesmo em Porto Velho. Devemos ter, pelo menos, cinco ou seis mil pessoas participando*”.⁴²⁵

Compareceu ao “VII” Encontro de Orixás de Rondônia delegações vindas do Rio de Janeiro, Amazonas, São Paulo, Bahia, Rio Grande do Sul, Paraná, Acre e de tendas e terreiros provenientes de vários locais do interior rondoniense.

Uns 15 ônibus partiram de Porto Velho entre a noite do dia 08 de julho (uma sexta feira) e a manhã do dia 9 (sábado), transportando mais de 500 pessoas para o Encontro.⁴²⁶

Discursos e rituais fizeram parte da programação, cujas atividades oficiais foram as seguintes:

Dia 9 – 19:00 - Ensaio Geral, no Ginásio de Esportes de Ji-Paraná.⁴²⁷

Dia 10 - 16:00 – Hasteamento das bandeira do Brasil pelo Governador Jorge Teixeira e do Estado pelo Prefeito Municipal Manuel Lamago; 16:10 - Apresentação das autoridades, dirigentes espirituais participantes e das delegações visitantes; 16:30 – Abertura ritualística, com entoação do Hino da Umbanda, seguido de discurso do Presidente da FEUR sobre o significado dos trabalhos desenvolvidos em Rondônia pela

⁴²¹ Amanhã em Ji-Paraná 7º. Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1982. p. 1.

⁴²² FEUR reúne orixás em julho em Ji-Paraná. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jun. 1982. p. 1.

⁴²³ Idem.

⁴²⁴ Encontro dos Orixás será em Ji-Paraná. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jun. 1982. p. 3.

⁴²⁵ Amanhã em Ji-Paraná 7º. Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1982.

⁴²⁶ Encontro dos Orixás será em Ji-Paraná. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jun. 1982. p. 3; Amanhã em Ji-Paraná 7º. Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1982.

⁴²⁷ Encontro dos Orixás será em Ji-Paraná. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jun. 1982. p. 3.

irmandade filiada à Federação; 16:50 – Início do ritual com pontos cantados, chamada dos guias espirituais **“unindo o culto afro-brasileiro”**; 18:00 – Formação da grande corrente de fé, união e preces de todos os participantes e dirigentes espirituais do país; 18:05 – **Inicia-se o ritual africano e afro-brasileiro**; 19:00 – Palavra das autoridades e entrega das oferendas; **19:30 - Palavra do presidente da Federação Carlos Alberto Melhoral – que é candidato a deputado estadual pelo PDS – e encerrará o Encontro**; 21:00 – Apresentação do ritual e Candomblé.⁴²⁸ [Grifo nosso].

Atente-se para os trechos destacados na programação do Encontro. Eles reforçam aquilo que já havíamos comentado antes: 1. Note-se que não se faz referência exclusivamente às práticas rituais de Umbanda, aqui denominadas de *afro-brasileiras*. A inserção do *ritual africano* no contexto religioso de Rondônia significa dizer Candomblé. Isto aponta para uma mudança de direcionamento das políticas religiosas da FEUR, indicando o propósito da Federação de inserir todas as práticas religiosas que guardassem correspondências identitárias com o continente africano. Isto não acontecia aleatoriamente. A presença das mesmas na programação do Encontro de Orixás era parte do processo de mudanças políticas e culturais que aconteciam no país neste período. A abertura política em curso permitiu que se ampliassem as conquistas dos movimentos sociais de negritude e, com eles, houve uma ascensão do Candomblé; bem como uma ampliação das organizações do movimento de conscientização para a valorização das culturas africanas no Brasil (acentuava-se o movimento ecumênico no país. A mídia dava visibilidade às religiões afro-brasileiras, especialmente ao Candomblé por causa da adesão de intelectuais e artistas da classe média a esta religião). Com a abertura política e a formação de novas agremiações partidárias as classes populares voltavam a ser alvo de interesses eleitorais por parte de indivíduos e grupos interessados em alçar postos e posições nos órgãos de poder do Estado. Embora, possivelmente não houvesse uma total consciência histórica da parte dos integrantes religiosos do Encontro (tampouco de muitos dos populares que nele tomavam parte) de que naquele momento a sociedade brasileira vivia um importante período de transição no qual as religiões de matrizes africanas adquiriam visibilidade política e social.

4.6.1. Balanço do Encontro

Ao nosso modo de ver, a transferência do Encontro de Orixás de Porto Velho para Ji-Paraná foi uma manipulação política que teve por finalidade aproximar os eleitores daquela área dos candidatos do governo aos cargos públicos nas próximas eleições. dentre eles se encontrava o Presidente da Federação Umbandista de Rondônia, o qual concorria ao cargo de Deputado Federal pelo PDS. Assim, ao deslocar o Encontro para o Sul do Estado tinha-se por finalidade alcançar os eleitores do interior e “puxar” os votos deles para a capital (Porto Velho), de onde fora lançada a candidatura do Presidente da FEUR; visava também obter votos para a legenda do seu partido (PDS). Corroborar esta suspeita a seguinte afirmação:

⁴²⁸Alto Madeira. *Hoje a Festa dos Orixás*. Alto Madeira. Porto Velho, 10 e 11 de julho de 1977. p.1.; Alto Madeira. *Hoje a Festa dos Orixás*. Porto Velho: Alto Madeira, 10 e 11 de julho de 1982. p. 1.

O Encontro dos Orixás que acontece normalmente em Porto Velho, durante o mês de julho foi transferido este ano para o município de Ji-Paraná, “*tendo em vista o crescimento da Irmandade umbandista na região da BR-364*”, explicou o presidente da Federação Espírita e Umbandista de Rondônia, Carlos Alberto Melhoral, dizendo que esta mudança deverá unificar os trabalhos espirituais na região e “*homenageará o governador Jorge Teixeira* [Grifo nosso].

Portanto, as alterações no Calendário de festas da FEUR, do mesmo modo que a transferência do Encontro dos Orixás de Porto Velho para Ji-Paraná parecem terem sido estratégias dos dirigentes da Federação para manter mobilizadas as comunidades de cultos afro-brasileiros de Rondônia em torno da FEUR, do PDS e da candidatura política do seu Presidente.



Figura 70 – Governador Jorge Teixeira homenageado no 5º. Encontro dos Orixás de Rondônia

Fonte: Feur entregou troféu a Teixeira. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 jul.1981.

Foto: Nascimento.

4.7. VII Encontro de Orixás de Rondônia (1983)⁴²⁹

Durante a fase de organização do Encontro o dirigente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos declarou que a expectativa era de que o mesmo fosse: “[...] uma das melhores festas já vistas [...]”, porque tinha ocorrido um “[...] aumento de interesse pelos integrantes dos grupos existentes no Estado.”⁴³⁰ Na avaliação dele: “[...] _Todos os anos sentimos uma grande melhoria no evento e agora não será diferente, já que nossas atividades se estendem ao campo social, explicou Carlos Melhoral.”⁴³¹

Às vésperas do Encontro ele avaliou:

As representações dos Estados mais distantes deverão vir com um número bastante reduzido por causa das condições de transportes. Além desses, o público está

⁴²⁹ Encontramos algumas imprecisões na enunciação da contagem dos Encontros dos Orixás de Rondônia. Mediante isto, constatamos que o encontro mencionado como sendo o oitavo seria, na realidade, o sétimo encontro realizado em Rondônia.

⁴³⁰ RO tem encontro de pais de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 abr. 1983. p. 3.

⁴³¹ Tudo pronto para encontro: Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 jul. 1983. s/p.

convidado a participar, sem pagar nada, e ainda terá três ônibus que sairão a partir das oito horas de domingo de frente da Lanchonete da Sorte.⁴³²

Tendo como um dos principais objetivos uniformizar a programação de trabalho e eleger um líder nacional da Umbanda⁴³³, o evento ocorreu no dia 31 de julho de 1983, no Sítio “Melhoral”, no Km 2 da Colônia Japonesa “13 de Setembro”. Tal evento foi anunciado pela imprensa como *VIII Encontro de Orixás de Rondônia*.

Desconhecemos os números aproximados das pessoas que tomaram parte nesse Encontro. Porém, ele teve uma representação significativa, havendo contado com a participação de Delegações do Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Pará, Amazonas e Acre. E também houve a participação de delegações de municípios do interior rondoniense: Ariquemes, Vilhena, Cacoal, Guajará Mirim e Pimenta Bueno.

Da programação constaram as seguintes atividades: 1. Abertura solene com Hino da Umbanda; 2. Apresentação das autoridades e dirigentes participantes; 3. Palavra do presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos sobre o significado do VIII Encontro em Rondônia; 4. Abertura ritualística com todos irmanados, dirigentes, zeladores de santo para apresentação dos pontos ensaiados; 5. Chegada dos guias; 6. Saudação aos orixás pelo babalorixá Jamil Rachid; 7. Preces e palavras dos mestres; 8. Formação da Grande Corrente, principal momento do evento; 9. Encerramento.⁴³⁴

4.7.1. Balanço do Encontro

Diferentemente do que ocorreu em anos anteriores, percebemos certa desaceleração no ritmo das atividades relativas à organização do Encontro, apesar de que a convocação para a sua organização aconteceu com alguns meses de antecedência.⁴³⁵ É visível que houve um número menor de delegações provenientes de outros estados, fato que pode ser atribuído às precaríssimas condições de tráfego da BR 364, que não favorecia ou estimulava a ninguém a nela transitar, exceto em casos de grande necessidade.

Também não houve registro das presenças de autoridades do governo e nem de tantos sacerdotes famosos e importantes dentro do contexto de organização dos rituais afro-brasileiros do país, a exemplo do que ocorreu no ano anterior. Mas isto não quer dizer que não tenha havido a presença de um grande público e nem que importantes autoridades dos órgãos públicos e particulares não tenham comparecido. Significa que as nossas fontes não as mencionam.

4.8. VIII Encontro de Orixás de Rondônia - (1984)

O encontro de 1984 foi anunciado pelo jornal *Alto Madeira* como o 10º., depois o 9º. *Encontro de Orixás*. Conforme os nossos cálculos este foi o Encontro de número oito. Mas seja como for, ele ocorreu no dia 12 de outubro, que é dia consagrado pela

⁴³² Idem.

⁴³³ Presidente da FEUR denuncia exploração. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 abr. 1983. p. 3.

⁴³⁴ *Alto Madeira*. *Hoje a Festa dos Orixás*. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 de julho de 1977. p.1.; RO tem encontro de pais de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 abr. 1983. p. 3; Tudo pronto para encontro: Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 jul. 1983. s/n.

⁴³⁵ RO tem encontro de pais de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 abr. 1983. p. 3.

Igreja Católica a Nossa Senhora Aparecida em todo o Brasil. Do mesmo modo que em anos anteriores, o evento se realizou no *Sítio “Melhoral”*, no km 2 da Colônia 13 de Setembro.

Esta foi a primeira e única vez que o Encontro não aconteceu no mês de julho. A justificativa para a mudança de data foi a seguinte:

Essa mudança ocorreu depois da morte do Vice-Presidente da FEUR, Francisco Pinto, e pelo regulamento, todas as atividades de Umbanda ficam paralisadas durante seis meses. Diversas atividades comemorativas foram suspensas.⁴³⁶

Apesar de nos parecer estranha esta justificativa, era comum nos terreiros de Rondônia (assim como nos terreiros das demais regiões do país) o luto pelos membros falecidos, cuja duração variava conforme a posição ocupada na hierarquia do terreiro. Porém, o luto se limitava aos terreiros ao qual o adepto era filiado ou à ligação de parentesco religioso dos adeptos com o falecido.

Na programação do Encontro, o já habitual discurso proferido pelo Presidente da FEUR sobre o seu significado e os rituais que já eram de praxe. O evento trouxe como novidade a intenção dos dirigentes de obter a inserção do mesmo no *Calendário Turístico do Estado*.⁴³⁷ Portanto, o objetivo era sensibilizar a comunidade religiosa e os participantes para a importância deste ato. Haja vista que ele traria uma série de benefícios. Os benefícios seriam os seguintes: a) Para Rondônia: incrementaria o turismo, trazendo benefícios para a sociedade em geral; b) Para os religiosos: haveria maiores facilidades de obter recursos para o evento; c) Para a sociedade em geral: a mesma se beneficiaria do movimento turístico com o incremento das atividades ligadas aos setores hoteleiro, alimentício, de transportes e ao comércio em geral.

Ao fazer a divulgação do VIII Encontro de Orixás, Carlos Alberto dos Santos mencionou que o mesmo contaria com a participação de mais de três mil adeptos e de delegações de vários estados brasileiros. Aproveitando a ocasião ele declarou:

Só sentimos uma falha de parte das autoridades do Estado, que ainda não incluíram o Encontro dos Orixás em Rondônia no calendário turístico do Estado. Seria muito mais importante, atrairia um grupo muito maior de delegações visto que no Brasil são mais de 80 milhões de brasileiros que atuam na Umbanda. Assim como outros acontecimentos constam – reclamou Carlos Alberto Melhoral.⁴³⁸

O Presidente da FEUR insistiria neste tema em outras oportunidades. E em uma de suas matérias a respeito do Encontro de Orixás, o jornal *Alto Madeira* fez o seguinte registro:

Um dos principais acontecimentos turísticos do Estado e o mais importante da FEUR, o Encontro dos Orixás deverá contar com a participação de várias delegações do

⁴³⁶ FEUR explica mudança no Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 ago. 1984. p. 3; FEUR define programa. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 out. 1984. p. 3.

⁴³⁷ *Alto Madeira. Hoje a Festa dos Orixás. Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 de julho de 1977. p.1; Umbandistas fazem festa para orixá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1985. p. 3; Tudo pronto para a festa da Umbanda no domingo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 13 jul. 1985. p. 3.

⁴³⁸ FEUR explica mudança no Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 de ago. 1984. p. 3.

interior e também de outros Estados, a exemplo do Amazonas, Acre, São Paulo, Rio de Janeiro (de onde vem o babalorixá Jamil Rachid dentre outros).⁴³⁹

A programação desse evento foi a seguinte: 09:40 – Abertura solene com o Hino da Umbanda; 09:45 - Apresentação das autoridades e dirigentes das tendas participantes; 09:55 - Palavra do presidente da FEUR sobre o significado do X Encontro de Rondônia; 10:10 – Abertura ritualística com todos os irmãos dirigente, zeladores de santo, para a apresentação dos pontos ensaiados; 10:50 - Chegada dos guias; saudação dos orixás, pelo babalorixá Jamil Rachid, da União de Tendas de Umbanda de São Paulo; 11:10 – Momento de preces; palavras dos mestres e convidados; 11:40 - Formação da Grande Corrente, maior momento do Encontro; 12:05 – Encerramento.⁴⁴⁰

4.8.1. Balanço do Encontro

No ano de 1984 foi proposta a criação da *Divisão de Comércio, Indústria e Turismo do Estado de Rondônia* e sugerido que a *Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo - SECET* fosse transferida para esta Divisão. A sugestão foi aprovada entre os meses de maio e abril, ainda durante a administração do Governador Jorge Teixeira. Naquela oportunidade se discutia sobre políticas de incentivo ao turismo para o Estado de Rondônia. Portanto, era bastante oportuna esta nova leitura a respeito do papel do Encontro dos Orixás como fonte de incentivo turístico do Estado e para o Estado, justificando a insistência de Carlos Alberto dos Santos de inserir o Encontro no Calendário Turístico do Estado. Note-se que essa discussão é eminentemente política e os ganhos no processo de legitimação da FEUR seriam indiscutíveis.

Vale ressaltar que a festa de Ogum, da qual ele participava anualmente em São Paulo (Ginásio do Ibirapuera) tinha sido oficializada pela Secretaria de Cultura, Esporte e Turismo do Governo do Estado de São Paulo desde abril de 1974 e “[...] a entidade umbandista que havia entrado com o pedido tinha sido a presidida por Jamil Rachid e filiada também ao SOUESP, a UTEUCESP.”⁴⁴¹

4.9. IX Encontro de Orixás de Rondônia - (1985)

Apresentado à imprensa como o “*X Encontro de Orixás de Rondônia*”, o mesmo ocorreu no dia 14 de julho de 1985, no Sítio “*Melhoral*”, localizado no km 2 da Colônia 13 de Setembro.

Nesse ano, o ensaio geral que sempre antecedia ao Encontro foi realizado na sede da FEUR e não no Terreiro de São Sebastião, onde o mesmo costumeiramente ocorria, provavelmente por causa do falecimento de Celso Guimarães de Lima, o sacerdote dirigente do.

Como em anos anteriores, esperou-se pela participação de delegações de vários Estados brasileiros e do interior. Entretanto, não sabemos quantas foram e nem de onde

⁴³⁹ FEUR define programa. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 out. 1984. p. 3.

⁴⁴⁰ Alto Madeira. *Hoje a Festa dos Orixás*. Porto Velho: Alto Madeira, 10 e 11 de julho de 1977, p. 1. – Ano LX – Nº 12.742.

⁴⁴¹ NEGRÃO, Lísias Nogueira e CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda: da repressão à cooptação. O envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982*. In: *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER – Editora Marco Zero, 1985:55.

elas vieram. Quanto aos convidados de honra, apenas foi anunciada a participação de Jamil Rachid. Desconhecemos se houve outras autoridades presentes no evento.

Já a programação do Encontro foi a seguinte: 09:40 – Abertura solene com o Hino da Umbanda; 09:45 - Apresentação das autoridades e dirigentes das tendas participantes; 09:55 - Palavra do presidente da FEUR sobre o significado do X Encontro de Orixás de Rondônia; 10:10 – Abertura ritualística com todos os irmãos dirigentes, zeladores de santo, para a apresentação dos pontos ensaiados; 10:50 - Chegada dos guias; saudação dos orixás, pelo babalorixá Jamil Rachid, da União de Tendas de Umbanda de São Paulo; 11:10 – Momento de preces; palavras dos mestres e convidados; 11:40 - Formação da Grande Corrente, maior momento do Encontro; 12:05 – Encerramento.⁴⁴²

Nos dias que antecederam ao evento, quando fazia a divulgação do mesmo, Carlos Alberto tornou a discorrer a respeito da necessidade de que o Encontro fizesse parte do Calendário Turístico do Estado de Rondônia. A imprensa assim registrou esta sua velha aspiração:

Segundo o presidente da Feur, Carlos Alberto “Melhoral”, por ser um fato histórico e turístico regional, “O Encontro dos Orixás” está se tornando indispensável no Calendário Cultural do Estado, contando, por isso, com a participação cada vez maior, além da presença de todos os dirigentes e terreiros da capital, do interior e Estados vizinhos.⁴⁴³

4.9.1. Balanço do Encontro

Vimos que Carlos Alberto dos Santos insistiu em destacar a importância turística do Encontro. Isso não foi à toa. Não esqueçamos que em 1984 havia sido aprovada a criação da *Divisão de Comércio, Indústria e Turismo do Estado de Rondônia*. Desde então, se discutiam políticas de incentivo ao Turismo para este novo Estado da federação.⁴⁴⁴ Ora, é inegável que o Encontro dos Orixás trazia muitos “turistas” religiosos a Rondônia. Assim sendo, se o Encontro dos Orixás fosse incluído no Calendário Turístico, os seus organizadores teriam condições de requerer os auxílios disponibilizados pelo governo para a realização de eventos desta natureza.

Perceba-se que da programação deste Encontro não se incluiu as cerimônias civis, as quais durante vários anos fizera parte desta atividade. Da mesma apenas constou as celebrações religiosas. Nem mesmo a “missa”, que por vários anos foi celebrada pelo polêmico Pe. “Chico”, da Igreja Apostólica Brasileira, foi realizada.

Esse enxugamento do cerimonial parece ser uma das consequências de uma crise que vinha ocorrendo na carreira política de Carlos Alberto dos Santos, a qual se refletiu

⁴⁴² *Umbandistas fazem festa para orixá*. Alto Madeira, 09 de julho de 1985, p. 3. Ano LXVIII – Nº 16.707; *Tudo pronto para a festa da Umbanda no domingo*. Alto Madeira, 13 de julho de 1985, p. 3. Ano LXVIII – Nº 16.711.

⁴⁴³ *Tudo pronto para a festa da Umbanda no domingo*. Alto Madeira, 13 de julho de 1985, p. 3. Ano LXVIII – Nº 16.711.

⁴⁴⁴ Entre os dias 23 e 27 de abril de 1986 ocorreu o Primeiro Encontro Estadual de Cultura de Rondônia. Na ocasião foi elaborado um documento e aprovada propostas para publicação de material de divulgação sobre os eventos que aconteciam Estado. Antes disso, o Departamento de Turismo da Secretaria de Cultura, Esporte e Turismo apresentou o Plano Estadual de Turismo.

nos rumos tomados na condução das atividades da FEUR. Daí a importância de se buscar novos parceiros para realizar um evento da magnitude do Encontro dos Orixás nas recém-criadas instituições de apoio à cultura e ao turismo do Estado de Rondônia.

Vale ressaltar que durante o Governo Jorge Teixeira a Festa dos Orixás recebeu amplo apoio e divulgação. Nesse período a Secretaria de Educação divulgou imagens dessa festa no Calendário Cultural do Estado de Rondônia referente ao período 1981/1984. E embora a festa em si não tenha sido anunciada no Calendário Cultural de Rondônia (por ser a data móvel, talvez?), dele constava que no dia 26 de março aconteciam festas nos terreiros de Umbanda de Porto Velho. E que no dia 4 de dezembro realizavam-se festejos populares dedicados a “Santa Bárbara, identificada como o orixá Iansã.” Ou seja, as celebrações religiosas afro-brasileiras eram percebidas pelos funcionários da burocracia estatal como um evento da cultura popular. Do ponto de vistas político vemos esta ação do governo como um ganho político do movimento de unificação e como um reconhecimento tácito da importância social da FEUR, tanto como da representatividade das suas lideranças e da Festa dos Orixás para Rondônia, naquele momento.⁴⁴⁵ Não parece ser aleatório que uma das medidas dos políticos da oposição ao governador Jorge Teixeira tenham deixado de apoiá-la ao assumirem o poder. Ao nosso modo de ver, era um modo de enfraquecer o partido do ex-governador e os seus aliados, donde se inclui o Presidente da FEUR.

4.10. X Encontro de Orixás de Rondônia - (1986)

Divulgado como *XI Encontro de Orixás de Rondônia*, tal evento aconteceu em 13 de julho de 1986, no Sítio “Melhoral”, km 2 da Colônia 13 de Setembro.

Os convidados especiais foram: Jamil Rachid, de São Paulo; Airton Souza, do Paraná; Pai Jerônimo, do Rio de Janeiro.⁴⁴⁶

Este Encontro teve um objetivo mais espiritualista, e menos concreto do que o dos anos anteriores: Formar uma grande corrente de fé pela paz mundial e pelo futuro do Brasil.⁴⁴⁷ Possivelmente isto foi influência das guerras no Oriente Médio (Irã/Iraque, 1980-1988), que ameaçavam a paz mundial; e da crise econômica⁴⁴⁸ e mudanças políticas⁴⁴⁹ pelas quais o Brasil atravessava.

A programação do Encontro não diferiu muito da de anos anteriores, embora tenha sido menos extensa. Dela constou: 09:30 – Execução do Hino Nacional pela Banda da Polícia Militar; hasteamento da Bandeira Nacional, pelo Governador Ângelo Angelim; Execução do Hino da Umbanda e hasteamento da Bandeira da FEUR, pelo

⁴⁴⁵ Veja-se nos anexos o *Calendário Cultural de Rondônia – 1981/85*. O calendário informava que no dia 26 de março havia festas nos terreiros de Umbanda de Porto Velho. E que no dia 4 de dezembro realizavam-se festejos populares dedicados a “Santa Bárbara, identificada como o orixá Iansã.”

⁴⁴⁶ FEUR organiza reunião de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 6 e 7 jul. 1986. p.1.

⁴⁴⁷ Feur promove Encontro dia 13. *Alto Madeira*. 6 e 7 de jul. 1986, p. 3.

⁴⁴⁸ O Brasil vivia um das maiores inflações de sua história e os trabalhadores de diversos setores da economia entraram em greve ao decorrer da década de 1980.

⁴⁴⁹ O retorno à democracia provocava grandes mudanças no cenário político com o aparecimento de dezenas de novos partidos políticos e formação de novas correlações de forças na disputa pelo poder e na formação dos novos quadros da administração e gestão pública.

“babalorixá Jerônimo de Souza, o mais antigo líder da umbanda no Brasil e representante da “Condo”; 09:40 – Apresentação das autoridades dirigentes espirituais filiadas e delegados participantes; 09:50 – Discurso sobre o significado do 11º. Encontro pelo presidente da FEUR, Carlos Alberto dos Santos, seguida da Abertura ritualística quando todos os médiuns dirigentes e zeladores farão apresentação dos pontos ensaiados; 10:40 – Saudação aos orixás, pelos babalorixás Jamil Rachid, de São Paulo e Jerônimo de Souza, do Rio de Janeiro; momento de preces e entrega de oferendas; 11:50 – Formação da Grande Corrente, que é o grande acontecimento do Encontro; 12:05 – Encerramento.⁴⁵⁰

A este “XI” Encontro de Orixás compareceram: Delegações do Mato Grosso, Acre, Amazonas, Pará e Bahia.

4.10.1. Balanço do Encontro

Diferentemente do que teria acontecido no ano anterior, neste Encontro voltou a ocorrer a realização das cerimônias civis com as participações das autoridades dos poderes públicos do Estado de Rondônia e de importantes lideranças religiosas da Umbanda, como Jerônimo de Souza, por exemplo.

A novidade ficou por conta da presença da Banda de Música da Polícia Militar. Afora isso, parece que não houve maiores destaques. O Encontro já fazia parte dos eventos regulares de Rondônia e não mereceu maior atenção por parte do jornal *Alto Madeira*, o qual nos serviu de fonte de informações.

4.11. XI Encontro de Orixás de Rondônia - (1987)

Temos pouquíssimas informações sobre este Encontro. Sabemos que o mesmo foi realizado no dia 12 de julho de 1987, no Sítio “*Melhoral*”, no km 2 da Colônia 13 de Setembro, e que o objetivo do mesmo foi o de pedir pela paz mundial.

A programação foi a seguinte: 09:00 – Abertura solene com canto do Hino da Umbanda; 09:40 – Apresentação das autoridades, dirigentes espirituais filiados e delegações visitantes; 10:00 – Abertura ritualística, apresentação dos pontos ensaiados pelos médiuns dirigentes, zeladores de santo e simpatizantes; 11:00 – Saudação dos caboclos; 11:30 – Formação da Grande Corrente e encerramento.⁴⁵¹

4.11.1. Balanço do Encontro

O fato que chama atenção na programação acima é a referência feita aos *caboclos*, o que talvez indique um redirecionamento da FEUR aos cultos afro-brasileiros; pois como já comentamos noutro momento, houve ocasiões em que a FEUR se voltou para outros modelos religiosos procurando integrá-los ao seu universo – como ocorreu com o Candomblé, no caso o da *nação* queto. Esta política integradora não logrou o êxito esperado do ponto de vista dos fins institucionais da entidade, a qual, durante vários anos se apresentou como um órgão ecumênico e à Umbanda como uma religião com tendência a reunir uma grande diversidade de práticas religiosas e com pretensões de ser uma religião “universal”, com regras e líderes espirituais comuns. É

⁴⁵⁰ *Alto Madeira. Hoje a Festa dos Orixás. Alto Madeira. Porto Velho, 10 e 11 de julho de 1977. p.1.*

⁴⁵¹ *Umbandistas vão se reunir dia 12. Alto Madeira. Porto Velho, 14 e 15 jun. 1987. p. 4.*

possível que a FEUR, tendo sido envolvida nas intrigas, fofocas e dissensões religiosas dos grupos que reclamavam suas peculiaridades. E logo, suas distinções de identidades em relação a outros. Se assim foi, é provável que as suas lideranças tenham sido chamadas a assumir que Umbanda e Candomblé eram religiões distintas. Por fim, é possível que isso tenha resultado na assunção de uma identidade religiosa menos africana e mais brasileira, por parte da FEUR.

4.12 XII Encontro de Orixás de Rondônia - (1988)

Em 1988 não houve registro de Encontro de Orixás no jornal Alto Madeira.

Nessa época as tensões entre os diferentes grupos religiosos, incluindo os de cultos de transe e de possessão se tornaram mais claro. Elas respingaram na mídia local, onde as novas igrejas evangélicas pentecostais realizam agressivas campanhas de desmoralização públicas dessas religiões e de demonização das mesmas.

Encontramos uma matéria que foi publicada no mês de janeiro desse ano, na qual se fez referência ao papel das federações na sociedade. Ela pretendia esclarecer qual era a função das federações espíritas e das umbandistas. E tornava público que estavam sendo comentados alguns abusos em nome do espiritismo. Considerava-se que estes decorreriam das ambiguidades do papel das federações como instituição mediadora entre dirigentes de terreiro e Estado (cartório, polícia, etc.).

De acordo com a matéria *Espiritismo X Espiritualismo*,⁴⁵² tais instituições extrapolavam as suas funções legais, ameaçando aqueles que a ela não se submetiam e descumprindo o seu papel fiscalizador, porque elas permitiriam que fossem cometidos “abusos” contra pessoas que buscavam os serviços oferecidos por sacerdotes e espaços religiosos com os quais a mesma mantinha vínculos amistosos. Além disto, eram acusadas de nutrir o hábito de se deixar “*confundir*” com outras práticas religiosas, não se identificando claramente. Diante destes fatos, a *Federação Espírita de Rondônia*, de orientação kardecista, procurou esclarecer as diferenças entre o Espiritismo e outras práticas “espiritualistas” (chamamos atenção para o fato de que neste conceito cabiam todas as praticas religiosas afro-brasileiras).⁴⁵³

Assim, em 17 de janeiro de 1988 a *Federação Espírita de Rondônia* publicou a matéria *Espiritismo X Espiritualismo* no periódico Alto Madeira. Nessa matéria ela procurou esclarecer quais eram as características de práticas religiosas *espiritualistas* esclareceu que as mesmas não poderiam ser chamadas de *espiritismo*. Nessa matéria foi explicado que a *Doutrina dos Espíritos* ou *Kardecismo* “[...] **não tem vínculo algum com cultos de origem africana, fetichismo, outros credos, seitas ou rituais de magismo, pois não resulta de qualquer forma de sincretismo religioso**, e nem confundidas o Espiritismo”. [Grifo nosso]

Além disso, o texto explicava:

“O espiritismo **não é responsável pelo uso indevido da mediunidade para fins ilícitos e comerciais**, uma vez que tem como norma, para todas as suas atividades, o **DAÍ DE GRAÇA O QUE DE GRAÇA RECEBESTES**, recomendado por Jesus”.

⁴⁵² *Coluna Espírita: Espiritismo x Espiritualismo*. Alto Madeira: Porto Velho, 1988, p. 03. (Caderno 2).

⁴⁵³ *Idem*.

E enfatizou:

“Só há um Espiritismo, o que foi codificado por Allan Kardec, não existindo, portanto, diferentes ramificações ou categorias, como “alto” ou “baixo Espiritismo”, “Espiritismo de Mesa”, “Espiritismo Elevado”, ou outras desse gênero”.

Por fim, declarou:

“[...] a Federação Espírita de Rondônia “interpretando os postulados da Doutrina dos Espíritos, para o qual o verdadeiro culto é o interior, esclarece que no Espiritismo não se adota a prática de atos, objetos, cultos externos, e muitos outros, tais como:

- a) Exorcismo para afastar maus espíritos;**
- b) Sacrifícios de animais, e muito menos de seres humanos;**
- c) Rituais de iniciação de qualquer espécie ou natureza;**
- d) Paramentos, uniforme ou roupas especiais;**
- e) Altares, imagens, andores ou outros objetos materiais;**
- f) Promessas, despachos, riscadura de cruzeiros e pontos, prática de atos materiais oriundos de quaisquer outras concepções religiosas ou filosóficas;**
- g) Rituais e encenações extravagantes de modo a impressionar o público;**
- h) Confeção de horóscopo, exercício da cartomancia e outras práticas similares;**
- i) Administração de sacramentos como batizados e casamentos, concessão de indulgências e sessões fúnebres ou reuniões especiais para preces particulares a desencarnados;**
- j) Talismãs, amuletos, orações miraculosas, bentinhos, escapulários, breves ou quaisquer outros objetos e coisas semelhantes;**
- k) Pagamento ou retribuição de qualquer natureza por benefício recebido;**
- l) Atendimento de interesses materiais para “abrir caminhos”;**
- m) Danças, procissões e atos análogos;**
- n) Hinos ou cantos em línguas mortas ou exóticas;**
- o) Incenso, mirra, fumo, velas ou substâncias outras que induzam a prática de rituais. E**
- p) Qualquer bebida alcoólica.”**

E concluiu:

“A Federação Espírita de Rondônia, por fim, só reconhece como legítimos Centros Espíritas as Instituições que vivenciam a Doutrina Espírita, tal como está claramente aqui definido”.⁴⁵⁴ [Grifos nossos]

Portanto, embora seja verdade que houve um momento histórico em que as religiões afro-brasileiras tentaram se confundir com o Espiritismo para obter

⁴⁵⁴ Coluna Espírita: *Espiritismo X Espiritualismo*. Alto Madeira. Porto Velho, 17 jan. 1988. Caderno 2, p. 3.

legitimidade, é também verdade que este reagiu às tentativas de disfarce e procurou denunciá-lo.

Em Rondônia, percebemos que o processo de distanciamento da Umbanda com o Espiritismo foi se alargando à medida que a primeira ganhava visibilidade social e a segunda se firmava como organização burocratizada com o seu sistema de crença e poder bem definido. Pouco a pouco parece ter sido criado um campo de tensões e/ou conflito que culminou com a campanha de esclarecimento acima referida.

4.13 XIII Encontro de Orixás de Rondônia - 1989

Identificado como o *XIV Encontro de Orixás de Rondônia*, o evento foi realizado no dia 09 de julho de 1989, no Sítio “Melhoral”, no km 2 da Colônia 13 de Setembro, e teve o objetivo de pedir pela paz mundial.

As atividades se compuseram dos costumeiros discursos e rituais, conforme a seguinte programação: 16:15 – Abertura solene com canto do Hino da Umbanda; Apresentação das autoridades, dirigentes espirituais filiados e delegações visitantes; 16:15 – Abertura ritualística; apresentação dos pontos ensaiados pelos médiuns dirigentes, zeladores de santo; 17:00 – Saudação dos caboclos e preces aos orixás envolvidos; 18:00 – Formação da Grande Corrente e encerramento pedindo pela paz mundial, futuro feliz da pátria e saúde para o povo.⁴⁵⁵ Não temos quaisquer outras informações sobre este encontro.

Do ponto de vista da estrutura burocrática e formal, parece que o XIV Encontro de Orixás não teve o brilho de anos anteriores. Note-se a extrema redução do seu programa de atividades e a ausência de referências relativas à participação dos grandes nomes públicos que conferiam ao evento prestígio, e à FEUR poder institucional.

4.13.1 Balanço do Encontro

Ainda que este Encontro possa ter contado com uma grande participação popular, ou mesmo com a presença das mesmas autoridades governamentais e religiosas dos anos anteriores, a programação apresentada acima indica que houve dificuldades para a sua execução, embora as informações não nos permitam qualificá-las.

Interpretando a reduzida quantidade e qualidade de informações sobre esse Encontro, na melhor das hipóteses, a deficiência de dados poderia ser da nossa fonte de pesquisa. Entretanto, se for esse o problema, ainda assim ela acusa perda de interesse por parte desse importante veículo de comunicação em fazer a cobertura do evento. Isto nos remete a questões relacionadas com os processos e as conjunturas políticas do Estado de Rondônia e às conexões destes processos com a FEUR, tais como: mudanças da bancada governista no Estado de Rondônia; reestruturação político-administrativa dos órgãos públicos do Estado e dos seus dirigentes; processos eleitorais que resultaram em rivalidades políticas que acabaram em inimizades envolvendo o Presidente da FEUR e líderes do PMDB e do PDS, entre outras.

4.14 XIV Encontro de Orixás de Rondônia - 1990

Anunciado como *XV Encontro de Orixás de Rondônia*, esse evento foi realizado em 9 de julho de 1990, no Sítio “Melhoral”, no km 2 da Colônia 13 de Setembro.

⁴⁵⁵Orixás promovem encontro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1989. p.8; Hoje a Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1977. p. 1.

Esse Encontro teve por objetivo destacar a importância da Umbanda para a sociedade. Dele tomou parte representantes umbandistas de “todos os municípios” de Rondônia e de outros Estados brasileiros.⁴⁵⁶

Segundo o jornal *Alto Madeira*, em edição dos dias 10 e 11 de julho “centenas de adeptos participaram do Encontro”, o qual: “[...] começou logo cedo, às 8 horas, e só foi concluído às 18 horas.”⁴⁵⁷

O Encontro teve várias atividades e cerimônias: Discursos dos Presidentes da FEUR e da UTEUCESP; entrega de diplomas e alvarás; homenagem a Carlos Alberto pela UTEUCESP, com oferta de uma lembrança; e rituais religiosos.

Nele tomou parte: umbandistas de todos os municípios de Rondônia, do Estado do Amazonas, e também o presidente da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, Jamil Rachid. Segundo o jornal *Alto Madeira* o Encontro “[...] contou com uma assistência muito boa. A parte mais importante do evento foi o desenvolvimento das sete linhas da Umbanda.”⁴⁵⁸ Significa que foram cultuados todos os orixás que regem os princípios de ordenação do mundo, fortalecendo através dos ritos as seguintes forças: fé, amor, conhecimento, justiça, Lei de Deus, evolução e criação.



Figura 71 – XIV Encontro de Orixás de Rondônia

Fonte: Feur quer ajuda para umbandismo. *Alto Madeira*.

Porto Velho, 10 e 11 jul. 1990. p. **Foto:** J. Gomes.

Neste Encontro os conferencistas enfatizaram o valor das atividades sociais da FEUR e dos esforços das lideranças espirituais pela união em defesa dos cultos afro-brasileiros, da mediunidade e do espiritualismo. Também ocorreu o reconhecimento, por parte dos umbandistas, da importância da fundadora dos terreiros no Estado de Rondônia, Esperança Rita da Silva, para a religião.⁴⁵⁹

De acordo com a mesma matéria publicada no jornal *Alto Madeira*, nos dias 10 e 11, durante o seu discurso de abertura o presidente da FEUR destacou o papel desta instituição nas atividades de auxílio espiritual aos fiéis, “[...] com reflexos sociais

⁴⁵⁶ Feur quer ajuda para umbandismo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1990. p. 1.

⁴⁵⁷ Idem.

⁴⁵⁸ Feur destaca em encontro importância da umbanda”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1990, p.4. Caderno “local”.

⁴⁵⁹ Idem.

importantes em toda comunidade rondoniense.” Discorreu a respeito “[...] dos esforços das lideranças espirituais umbandistas pela união em defesa dos cultos afro-brasileiros, da mediunidade e o espiritualismo, superando, em todos os seus atos a vaidade, o orgulho e a insensatez”.

Durante o evento Carlos Alberto dos Santos fez questão de registrar “[...] o reconhecimento da categoria à fundadora dos terreiros no Estado de Rondônia, Mãe Esperança”.

Dirigiu a palavra diretamente aos sacerdotes e aos filhos de santo, lembrando-os das dificuldades pelas quais o Brasil passava. Observou que faltavam iniciativas políticas para “[...] minimizar o sofrimento do povo.” E recomendou: “Não é a vez de rirmos, mas sim de rezarmos e pedirmos pelos responsáveis pelo destino do povo que tenham coragem e dêem mais condições de vida aos trabalhadores e à umbanda, que prestem mais apoio”.⁴⁶⁰

Conforme a matéria, ele concluiu o seu discurso solicitando a contribuição das autoridades “[...] para que possamos desenvolver nosso trabalho espiritual”.⁴⁶¹

Na sequência, fez uso da palavra Jamil Rachid. Durante a sua fala ele criticou a falta de apoio por parte dos governantes rondonienses aos trabalhos desenvolvidos por Carlos Alberto dos Santos como presidente da Federação Umbandista. Sendo ele, por isso mesmo, perseguido. De acordo com reportagem do *Alto Madeira*, Jamil Rachid pediu: “[...] deixem a Umbanda trabalhar, por ser ela uma missão espiritual mais celestial que existe na terra. O único interesse de Melhoral é o fortalecimento da Umbanda com disciplina e educação.”

Em seguida, Jamil Rachid outorgou a Melhoral uma lembrança da Suprema Organização Umbandista de São Paulo “[...] pelo que ele tem feito para evolução da Umbanda em Rondônia”.⁴⁶²

Ao entardecer, após as orações de encerramento, deu-se por finalizado os trabalhos.

4.14.1 Balanço do Encontro

Nesse ano (1990) o Encontro de Orixás de Rondônia foi classificado pelo jornal *Alto Madeira* como “[...] **o maior evento do gênero no Estado e um dos mais importantes do Brasil.**”⁴⁶³ Apesar disto, ou talvez por isto, houve muitos entraves que dificultaram a sua efetuação. A cada ano assomavam dificuldades internas e externas que tornavam a realização do evento um enorme desafio. Com o XIV Encontro não foi diferente.

As notícias sobre esse Encontro causam a impressão de recomeço; de que as propostas do passado eram reapresentadas. E que as velhas autoridades sacerdotais

⁴⁶⁰ Idem anterior.

⁴⁶¹ Feur quer ajuda para umbandismo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1990. p. 1.

⁴⁶² Feur destaca em encontro importância da umbanda”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1980, p.4. Caderno “local”.

⁴⁶³ Feur destaca em encontro importância da umbanda”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1980, p.4. Caderno “local”.

proporcionavam discursos muito semelhantes aos que proferiram nas reuniões antecipatórias dos primeiros Encontros.

Em tempos passados Carlos Alberto dos Santos tinha sido contemplado pela *Ordem de Ogum Xoroquê* pelos relevantes serviços prestados à Umbanda, e isso era fato. Neste Encontro, ele foi novamente homenageado. Porém, essa última homenagem nos pareceu um prêmio de consolo (e também um esforço de *marketing* em torno de sua imagem pessoal e institucional) que lhe era concedido devido às dificuldades que ele encontrara para prosseguir na luta pelo ideal de unificação da Umbanda. Neste sentido, a nova homenagem era bem diferente da que sucedera na homenagem que lhe havia sido oferecida alguns anos antes. E, se não foi exatamente isso que ocorreu, após analisar as informações que foram coletadas, assim nos pareceu.

Outro fato que queremos ressaltar: O reconhecimento público, durante este Encontro, do valor social da sacerdotisa Esperança Rita da Silva para as religiões afro-brasileiras. Desde o nosso ponto de vista, esse episódio foi fundamental para a manutenção da memória social e coletiva dela na história de Rondônia. Ele também nos parece profundamente emblemático do ponto de vista simbólico, pois é justamente quando declina o Tambor de Mina que a sua principal figura representativa é formalmente reconhecida pelo dirigente da instituição que mais contribuiu para a dissolução deste sistema religioso.

Após este Encontro, Carlos Alberto dos Santos depôs os gládios de Ogum⁴⁶⁴ e deixou para trás as atividades da FEUR. Não por vontade, mas porque já não tinha mais forças para lutar. Depôs as armas de Jorge,⁴⁶⁵ seu protetor espiritual e com isso se encerrou essa etapa da história das religiões afro-brasileiras de Rondônia.

O XIV Encontro de Orixás de Rondônia foi o último que a FEUR promoveu. Com esse episódio, iniciou-se nova fase na história das religiões afro-brasileiras de Rondônia.

Para encerrar a reflexão, sugerimos que se observe nos anexos o quadro de autoridades públicas do governo e das autoridades religiosas que compareceram aos Encontros de Orixás ao longo dos seus quatorze anos de edições (1977-1990). Essa leitura permite observar mais nitidamente o peso institucional da FEUR e das redes de relações sociais e políticas envolvidas com a execução dos seus projetos sociais e políticos. No quadro foram arrolados os nomes das autoridades civis, militares, políticas e religiosas que compareceram aos Encontros. Através da sua visualização é possível avaliar o peso social e simbólico desses indivíduos na vida pública e privada dos líderes e grupos religiosos envolvidos com os movimentos políticos e de institucionalização das religiões afro-brasileiras.

⁴⁶⁴ O orixá Ogum. Na mitologia yorubana Ogum simboliza as atividades relacionadas com a metalurgia e com a produção de armas. Por causa disto ele é tido como orixá das batalhas, e é simbolizado como um guerreiro vencedor de demandas. No sincretismo católico afro-brasileiro é identificado com São Jorge.

⁴⁶⁵ São Jorge, também identificado como Ogum no sincretismo afro-brasileiro.



Figura 72 - XIV Encontro dos Orixás de Rondônia

Fonte: FEUR destaca em encontro importância da Umbanda.
Alto Madeira. Porto Velho, 10 e 11 jul.1990. p. 4. Caderno “local”.

Foto: J. Gonzaga.

A seguir iremos apresentar o perfil do novo projeto de unificação das religiões afro-brasileiras de Rondônia que está sendo vivido atualmente.

5. ALGUNS PARADOXOS DO MOVIMENTO DE UNIFICAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM RONDÔNIA - DÉCADAS DE 1970 A 1991

Mudanças concernentes aos dogmas, doutrinas, regras de conduta, e ritos relativos às práticas religiosas afro-brasileiras de Rondônia nas décadas de 1970 e 1980 foram influenciadas pelo movimento de Unificação da Umbanda no Brasil por intermédio da FEUR.

Por isso, consideramos que o ingresso desta entidade na Confederação Nacional de Umbanda⁴⁶⁶ constitui-se no marco histórico desses desdobramentos religiosos que se processaram em Rondônia sob os auspícios dessa federação. Foi a partir daí que ela se transformou em órgão fiscalizador das práticas religiosas das comunidades e grupos de

⁴⁶⁶ Não sabemos se é a mesma Confederação Espírita Umbandista do Brasil, com sede no Rio de Janeiro, pois não encontramos registros de uma entidade com este nome de Confederação Nacional de Umbanda em nenhum outro local, exceto em jornal publicado em Rondônia.

cultos afro-brasileiros de Rondônia e passou a ditar o modo como as mesmas deveriam ocorrer.

Entretanto, as mudanças ritualísticas e doutrinárias foram acontecendo paulatinamente à integração da FEUR ao movimento de Unificação da Umbanda no Brasil. Algumas vezes elas aconteciam de modo acelerado, outras vezes lento, mas eram constantes.

A inserção das casas de cultos afro-brasileiros de Rondônia no movimento de federalização da Umbanda e desta em uma Confederação teve alguns paradoxos. Ao mesmo tempo em que havia um anseio por parte dos dirigentes das casas de culto de fortalecer a sua religião, eles se mostravam resistentes à exigência de criação de cargos e funções hierárquicas. Mesmo sabendo que estas são os pré-requisitos institucionais mínimos para que se estabeleça a Unidade Religiosa, considerada como fundamental para o fortalecimento e o reconhecimento das práticas e doutrinas do seu campo religioso.

Do ponto de vista dos dirigentes da Federação Espírita Umbandista de Rondônia, *federalizar* significava *unificar* as religiões afro-brasileiras. Nas práticas discursivas dos líderes dos movimentos de federalização e de unificação, as aplicações destes dois termos significavam a mesma coisa. Porém, não era assim para as bases. Estas, em sua grande maioria, viam na associação às federações a possibilidade de desenvolverem livremente as suas atividades religiosas sob o amparo da Lei, sem que tivessem maior consciência do alcance político e social desses movimentos.

Seja como for, ao promover a “*federalização*” dos cultos afro-brasileiros efetuava-se a “*unificação*” religiosa. Dentro desta perspectiva, a influência das diretrizes da Confederação Nacional de Umbanda, das lideranças da UTEUCESP, e do jornalista e político umbandista Moab Caldas (Rio Grande do Sul)⁴⁶⁷ atingiu, não apenas as casas de cultos afro-brasileiros de Rondônia, mas também, a sociedade e a cultura local.

A aspiração por “umbandizar” a sociedade ficava evidente durante algumas solenidades religiosas promovidas pelas Federações de cultos afro-brasileiros e suas Confederações. Para isso as confederações adotavam os mesmos modelos de inserção social da Igreja Católica na época em que a mesma disseminou o seu projeto de “*romanização*” da sociedade brasileira. Neste sentido, algumas práticas era similares. Um exemplo: na época do movimento de “*romanização*” do Catolicismo brasileiro a cúpula da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil (década de 1930), exibia a bandeira dos Estados Pontifícios ao lado da bandeira do Brasil durante as cerimônias. Na década de 1940 a Cúpula do movimento de Unificação das religiões afro-brasileiras fazia o mesmo, exibindo a bandeira da Confederação no Congresso Nacional de Umbanda. Na década de 1970, durante a programação da Festa de Ogum, promovida pela UTEUCESP, a bandeira desta instituição era exibida. O mesmo ocorria nos eventos

⁴⁶⁷ Em janeiro e novembro de 1978, Moab Caldas enviava cartas a lideranças de terreiros de Rondônia solicitando o apoio delas à candidatura de Carlos Alberto dos Santos/Melhoral, a uma vaga na Câmara dos Deputados. Ele alegava que isso traria benefícios à comunidade religiosa afro-brasileiras de Rondônia e a fortaleceria (vide documentos nos anexos).

promovidos pela FEUR.⁴⁶⁸ É um detalhe, mas como símbolo de identidades sociais é também um marco afirmativo. Por isso mesmo importante, já que se estava delimitando fronteiras e lutando pela conquista de espaços e de reconhecimento social.

Embora um contingente significativo de membros da FEUR parecesse ser um tanto ingênua, muitos indivíduos que tomavam parte do movimento de unificação sabiam da importância de abrir espaços de comunicação com os poderes econômicos e políticos, e também com os adversários religiosos, para obterem o seu apoio e alcançarem o sucesso do empreendimento. Em Rondônia não foi diferente.

Assim sendo, houve muitos avanços e recuos na evolução histórica da FEUR. O seu processo de estruturação e de inserção social e político é um bom exemplo dessa busca de enraizamento e de expansão das práticas religiosas afro-brasileiras em Rondônia e das suas ambivalências. Embora apresentada como produto dos ataques da Igreja Católica pelos religiosos que participaram da sua construção, opinamos que não podemos considerar tal episódio como causa única. Desde o nosso ponto de vista, a fundação da FEUR resultou de uma conjuntura histórica e social que lhe foi favorável. Uma avaliação acurada da história da FEUR aponta para uma justaposição: a da sua criação com os processos eleitorais da política partidária.

Não nos parece casual que essa instituição tenha sido fundada no intervalo entre as eleições de 1974 e as de 1978. Durante esse período, políticos da situação (ARENA) e da oposição (MDB) procuraram o apoio dos umbandistas para se elegerem a cargo do Poder Legislativo Municipal e Federal. Por outro lado, em 1973 aconteceu o III Congresso Nacional de Umbanda e este foi divulgado em todo o Brasil através da mídia. É possível que este evento tenha influenciado a fundação da FEUR, também. Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:71) afirmou em seu estudo sobre as religiões afro-brasileiras em Porto Velho, que 1974 foi o ano em que Carlos Alberto dos Santos iniciou campanha de sensibilização do povo de santo de Rondônia para criar uma federação.

Foi dentro desse contexto que a FEUR foi organizada. Isto nos leva a considerar a hipótese de que essa instituição foi fundada para atender aos anseios político-partidários de determinados segmentos da sociedade que viram nos grupos religiosos afro-brasileiros uma base de apoio político. O efeito complementar disso, é que a entidade atenderia às aspirações de alguns setores sociais da população que se encontravam minimamente organizados, sendo este o caso dos grupos que formavam o conjunto de pessoas socialmente denominado de *macumbeiros*.

Foram setores da classe média rondoniense que mobilizaram o movimento federativo. Esses setores estavam aliados a partidos políticos. Nos períodos de gestação, fundação e expansão da FEUR líderes do movimento organizativo da Umbanda eram candidatos a eleições locais para a Câmara Municipal e Federal. Acaso ou caso pensado? Apostamos na última hipótese. Para demonstrá-lo é necessário relacionar a expansão da Umbanda local com a nacional e identificar os processos políticos eleitorais de outras regiões do país que podem ter influenciado esse movimento. A

⁴⁶⁸ Informações baseadas na leitura das Programações do *Encontro de Orixás de Rondônia*.

documentação compulsada para esta investigação fornece algumas pistas. Porém, requer novas investigações.

Carlos Alberto dos Santos, como já vimos, foi um dos principais articuladores da fundação da FEUR. Ele também foi promotor de reuniões de líderes e seguidores das religiões afro-brasileiras na região Norte, visando ao fortalecimento do movimento de unificação das religiões afro-brasileiras e das suas práticas religiosas. Quem foi este homem? Qual é a sua história de vida? Como foi o envolvimento dele com a Umbanda? Tentaremos responder a essas indagações no item a seguir.

6.- CARLOS ALBERTO DOS SANTOS, PRESIDENTE FUNDADOR DA FEDERAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA DE RONDÔNIA: UMA BIOGRAFIA



**Figura 73 - Carlos Alberto dos Santos/
Carlos Melhoral**

Fonte: Material de propaganda política publicado no jornal

Alto Madeira na década de 1980, nas primeiras eleições para governador do Estado de Rondônia.

Carlos Alberto dos Santos, também conhecido pela alcunha de Carlos *Melhoral*, ou, simplesmente *Melhoral*, nasceu em Manaus no ano de 1935. Por causa das suas atividades profissionais, no ano de 1968 ele se mudou para Porto Velho, trazendo família. Nesta cidade se estabeleceu como comerciante. Montou um Supermercado que recebeu o nome fantasia de *Supermercado Melhoral*, origem da alcunha pela qual se tornou conhecido. Foi dono da *Lanchonete da Sorte* e da *Loteria da Sorte*, ambas situadas na Av. Sete de Setembro, subesquina com a Rua Irmã Capelli. Foi também proprietário de imóveis na zona rural de Porto Velho, um dos quais o *Sítio Melhoral*, onde por diversas vezes foi realizado o Encontro de Orixás de Rondônia. De acordo com o que consta no artigo *A macumba em Porto Velho*, de Marco Antônio Domingues Teixeira (1994), ele possuiu outros negócios e outros bens móveis e imóveis.

No mesmo ano da sua chegada a Rondônia ele se filiou ao Movimento Democrático Brasileiro - MDB, onde permaneceu por 14 anos, saindo desse partido para se filiar ao Partido Democrático Social - PDS. Como político exerceu as funções de Secretário Regional do PMDB (1980-1981), e fez parte da Comissão Executiva Regional desse mesmo partido político (1980), tendo sido Delegado da Convenção Nacional. Foi candidato a Deputado Federal nas eleições de 1978, pelo mesmo partido.

Em 1981 se desvinculou do PMDB e se filiou ao PDS, onde ocupou o cargo de Coordenador Geral do Partido (1981). Nas eleições de 1982 ele foi candidato a Deputado Estadual. Concorreu ao mesmo cargo na Convenção do PDS que iria escolher os candidatos para as eleições de 1984, mas foi alvo de uma acirrada oposição política

dentro do seu próprio partido. Em 1986 ele reapareceu nas eleições como candidato ao cargo de deputado estadual pela coligação do Partido Democrático Social - PDS com o Partido Democrata Cristão – PDC.⁴⁶⁹

Carlos Alberto dos Santos foi maçom, e também líder do movimento de unificação da Umbanda em Rondônia e na região Norte do Brasil. Ele não possuía cargo em terreiro,⁴⁷⁰ sendo tão somente um adepto consumidor dos bens simbólicos e materiais dessa religião e líder burocrático da FEUR.⁴⁷¹

De acordo com Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:71-72), Carlos Alberto dos Santos/*Carlos Melhoral* e a sua família eram católicos. Sobre isto ele comentou:

[...] o Sr. Carlos Melhoral tencionava trabalhar em prol de uma Umbanda Cristã que "*limitasse a prática generalizada do catimbó, pois todo mundo aqui vivia fazendo trabalho de Cemitério*". Apesar de pretender uma Umbanda Branca, foi a FEUR, através dele, que introduziu o Candomblé no Estado, trazendo, na década de 1970, o carioca Wilson de Xangô, que fez vários yowôs em Porto Velho.

Em 1977, juntamente com outros membros do MDB, Carlos Alberto dos Santos fundou a Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR, tendo sido eleito e reeleito seguidamente para o cargo de Presidente, no qual permaneceu até a extinção da mesma (cuja data até o momento não conseguimos descobrir, mas ocorreu entre os anos de 1990 a 1994).

Com a fundação da FEUR, Carlos Alberto dos Santos se tornou figura de referência das religiões afro-brasileiras de Rondônia. As ações dele à frente dessa entidade como seu dirigente o notabilizaram. Graças à mesma o seu nome adquiriu maior visibilidade e ele se transformou em uma importante liderança política dos adeptos das religiões que formam o campo religioso afro-brasileiro na região.

A atuação política de Carlos Alberto dos Santos não se restringiu ao campo religioso. Como homem público ele trabalhou em prol da população carente de Porto Velho idealizando e gerido projetos sociais para oferecer serviços de educação, habitação e melhoria da urbanidade de bairros e áreas periféricas dessa cidade. Na matéria *Melhoral fala do seu Programa de Trabalho*, consta que ele foi o “[...] fundador de 12 associações de bairros em Porto Velho.”⁴⁷²

Os trabalhos que ele desenvolveu junto às comunidades de bairros o alçaram ao cargo de presidente da *União Municipal das Associações de Moradores – UMAM*, na

⁴⁶⁹ É possível que Carlos Alberto dos Santos tenha exercido outras funções administrativas e políticas nos partidos aos quais foi filiado, assim como que ele tenha ocupado por muito mais tempo do que aquele que inscrevemos aqui, os cargos que foram citados, haja vista que os dados apresentados foram extraídos dos jornais locais, estando, portanto, sujeitos a imprecisões.

⁴⁷⁰ O jornal *Alto Madeira*, em notícia publicada no dia 9 de julho de 1977, o qualificou como “um entusiasta do movimento no território”. Fonte: Umbandistas iniciam amanhã o encontro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul.1977. p. 1.

⁴⁷¹ Neste aspecto ele repete um processo histórico que já havia sido constatado pela pesquisadora Anaíza Vergolino e Silva (1976) ao retratar as características das lideranças da Federação Espírita e Umbandistas do Pará.

⁴⁷² Idem.

eleição que foi realizada no dia 18 de novembro de 1990. Esta associação contemplava 90 entidades filiadas. A função dessa instituição era “[...] dirigir as associações e resolver seus problemas junto às autoridades e órgãos públicos, principalmente a Prefeitura Municipal”.⁴⁷³

Apesar da diversidade das suas atividades sociais, foi como defensor da Umbanda que Carlos Alberto dos Santos/*Carlos Melhoral* se sobressaiu e permaneceu na memória popular. E foi como o idealizador e organizador do evento denominado *Encontro de Orixás*, promovido pela FEUR, que ele se tornou uma das figuras mais destacadas e de maior preeminência na história do movimento organizacional das comunidades de terreiro e de grupos de adeptos da Umbanda - e de outras religiões afro-brasileiras - de Rondônia. Conforme Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:72), de 1970 a 1980, “Carlos Melhoral” foi quem:

[...] bancou a vinda de caravanas de babalorixás e yalorixás da Bahia, Belém, Pernambuco, Minas, São Paulo, Rio de Janeiro, Mato Grosso, Maranhão. Com as despesas correndo por sua conta, a situação financeira sofreu uma séria crise e o empresário perdeu seu comércio e navios, restando ainda propriedades urbanas e rurais”.⁴⁷⁴

O papel que Carlos Alberto dos Santos desempenhou na história das comunidades religiosas afro-brasileiras da região apenas pode se comparar à importância que a memória social e coletiva atribuiu à primeira sacerdotisa de religiões afro-brasileiras em Rondônia, Esperança Rita da Silva. Resguardadas, evidentemente, as especificidades de suas funções e atribuições religiosas.

Uma das preocupações dele como dirigente da FEUR foi com a formação e educação espiritual do *povo de santo* dentro dos princípios da Umbanda. E também com a implantação de uma “unidade” doutrinária e ritualística das religiões afro-brasileiras dentro desses princípios. Ao nos aprofundarmos na investigação sobre a história da FEUR, constatamos que ele buscava legitimar-se e legitimar a ação da Federação por meio da integração da Umbanda local com a Umbanda Nacional.

Carlos Alberto dos Santos demonstrou ter consciência da importância da imprensa para atingir os objetivos políticos do movimento umbandista. Por este motivo, preocupou-se em divulgar as atividades da FEUR e do movimento de unificação da Umbanda nacional, local e regional nos meios de comunicação de massa. Ele foi extremamente bem sucedido nisso, pois o seu nome e o nome dessa federação ficaram inscritos na memória da comunidade religiosa afro-brasileira de Rondônia e também nos documentos publicados pela imprensa da região, inscrevendo-o na sua história social.

As informações coletadas fazem crer que Carlos Alberto dos Santos tinha duas grandes aspirações: ser Deputado por Rondônia e fundar uma grande Umbanda. Estes dois anseios se imbricavam.

⁴⁷³ “*Melhoral quer dinamizar Umam*. Alto Madeira, 27 e 28 de janeiro de 1991, p.8. Ano LXXIII – Nº 20.783.

⁴⁷⁴ Teixeira, 1994:72.

Conforme acabamos de apresentar, o seu sonho era estabelecer uma Umbanda forte e poderosa. Para isso ele colaborou ativamente com o movimento nacional de unificação da religião, tendo se dedicado a atividades que visavam construir uma grande Confederação de Umbanda com a participação de federações de todos os estados da região Norte, com Rondônia à frente da liderança. Para materializar esse anelo ele planejou unir todos os terreiros e searas de Rondônia em uma federação, a Federação Espírita e Umbandista de Rondônia. Nisso ele foi bem sucedido, como já vimos. Porém, após 12 anos de trabalho dedicado à organização política e doutrinária das religiões afro-brasileiras e ao movimento de federalização da Umbanda, assistiu amargurado à fragmentação dessa federação, cuja desestabilização certamente se deve à sua atuação política.

6.1 O individual e o coletivo: Conflitos de interesses e crise institucional

Como já dissemos, a penetração da Umbanda na sociedade rondoniense nos anos 1970-1980 foi muito expressiva. O apoio de alguns políticos lhe rendeu alguns ganhos materiais. Porém, não rendeu a Carlos Alberto dos Santos/*Melhoral* dividendos políticos do ponto de vista eleitoral. Na avaliação de Marco Antônio Domingues Teixeira, “A atuação política, contrária ao regime militar que dominava o país, foi decisiva para o fracasso econômico do empresário. A sua ruína econômica, por sua vez, contribuiu para uma forte desestabilização da FEUR.” (1994:74).

Tudo isto pode ser verdade, mas há outro fator que não deve ser desprezado: Carlos Alberto dos Santos julgava-se traído pelo povo de santo de Rondônia por não tê-lo eleito Deputado Federal e nem Estadual. Este fato até hoje é citado por diversos sacerdotes quando eles relembram os Encontros de Orixás. O próprio Carlos Alberto dos Santos/*Melhoral* atribuiu ao movimento federativo a causa do seu fracasso econômico, como bem registrou o historiador Marco Antônio Domingues Teixeira (1994:72) ao afirmar que ele: “Bancou caravanas de babalorixás e ialorixás [...]. Com as despesas correndo por sua conta, a situação sofreu uma série crise e o empresário perdeu seu comércio e navios, restando ainda propriedades urbanas e rural.”

Porém, nós vemos de modo distinto as derrotas de Carlos Alberto dos Santos/*Melhoral* na política eleitoral. Na nossa análise, o que aconteceu foi que ao longo dos anos (e como parte das mudanças pelas quais a sociedade rondoniense passava) surgiu uma distância entre o líder umbandista e aqueles que ele liderava. A distância entre eles foi se ampliando à medida que o líder da Umbanda focava os seus interesses na política partidária e à proporção que o cidadão comum, adepto dos cultos afro-brasileiros foi percebendo este deslocamento e se considerando manipulado. De modo que esse cidadão desenvolveu as suas táticas de resistência e de oposição, evitando confrontos, mas se posicionando contra as aspirações do líder e dele se afastando. Tais atos de afastamento foram percebidos pelo líder como *traição*, *deslealdade* e *mal agradecimento* aos favores e benefícios recebidos. Por outro lado, fica evidente nas falas de alguns colaboradores da pesquisa que Carlos Alberto dos Santos agia como “dono” da Federação e não como Presidente, já que tomava decisões à revelia do grupo que ele liderava. Mas mesmo assim, esperando a sua aprovação.

Para elucidar um pouco mais o nosso ponto de vista sobre este assunto, iremos fazer uma analogia recorrendo às palavras de Michel de Certeau (1995:32), quando o mesmo explica por que durante as eleições sindicais os trabalhadores, ao votarem, riscam o primeiro nome da lista com o seguinte gesto:

[..] eles decapitam a organização para devolvê-la à base. Como resultado, os dirigentes veem seus nomes barrados, sem que saibam qual mão os cortou nem compreendem por quê. Aqueles que supunham dever representar e dos quais haviam feito propriedade sua se tornaram estranhos; foram embora. E é por acaso que essa partida deixa rastros. Quantos dirigentes são abandonados, decapitados em silêncio e ainda não o sabem! Seu poder funciona de modo a não se darem conta da vida secreta, das interrogações novas, das aspirações imensas cujo ruído se distancia a ponto de serem apenas objeto de temor, precauções e de táticas.

É importante mencionar que nenhum dos políticos que localmente se apresentaram como “representantes” da Umbanda lograram êxito em suas campanhas eleitorais. Esse foi um episódio que se repetiu em outros lugares do Brasil. São Paulo e Rio de Janeiro, por exemplo. Isto indica que havia resistência do povo de santo a estes processos. Consideramos, com a ajuda de Michel de Certeau (1995:33), que houve “uma rebelião contra as instituições e as representações que se tornaram *“não críveis.”*”

Assim, consideramos que os adeptos das religiões afro-brasileiras de Rondônia não *renegaram* a Umbanda e nem a importância do seu líder enquanto agente *religioso*. Eles separaram essa instância (a religiosa) daquela que eles *não aceitavam* (a junção da religião com a política partidária), expressando a sua discordância por meio da recusa ao candidato a uma cadeira no poder legislativo.

Lísias Nogueira Negrão e Maria Helena Villas Boas Concone (1985:79), ao estudarem as federações de cultos afro-brasileiras de São Paulo e sua relação com a política destacaram que candidatos a cargos eletivos do governo buscaram apoio dos umbandistas e que as federações tiveram uma postura de “*malandragem*”, termo com o qual eles denominaram ao modelo clientelístico adotado pelas mesmas.

Em Rondônia não houve deslealdade de federações aos candidatos, pois existia apenas uma. Foram os dirigentes e adeptos das religiões afro-brasileiras individualmente que tiveram aquela postura. Entretanto, é importante ressaltar que a *malandragem* pode ser entendida como forma de resistência às possíveis manipulações políticas a que eram sujeitos tais eleitores. E, ademais, como cada indivíduo era livre para fazer as suas opções políticas, havia divergências quanto a apoio e lealdades partidárias, o que enfraquecia a unificação dos votos dos umbandistas em torno de um determinado candidato.

Embora pouco lembradas pelo conjunto da sociedade rondoniense, consideramos a participação de Carlos Alberto dos Santos nos movimentos políticos e sociais importante para conhecermos a história de Rondônia, especialmente a história de uma parcela da sua comunidade que tradicionalmente tem sido alijada do poder e que ele sempre defendeu, conforme apareceu na história da sua trajetória pessoal.

De um modo geral, a forma de atuação social de Carlos Alberto dos Santos manteve-se equivalente à de políticos conservadores, assistencialistas, que não haviam

renovado as suas posturas, apesar das mudanças pelas quais passava a sociedade brasileira nas décadas de 1980-1990, e muito mais ainda em Rondônia que era uma sociedade em processos de mudanças, exigindo-se dinamismo e renovação dos políticos.

É possível que aí esteja uma chave de compreensão para as sucessivas “derrotas” eleitorais do líder umbandista nas urnas, pois o cenário político de Rondônia se alterou profundamente após a implantação dos projetos de colonização impostos pelo governo federal à região. Estes tiveram como efeito a modernização das estruturas burocráticas, econômicas, políticas, sociais e culturais locais. Além disso, mudou o perfil dos eleitores. Portanto, o cenário era outro, e requeria novos modelos de prática política.

Também não podemos deixar de ressaltar que Carlos Alberto dos Santos emprestou à Umbanda o prestígio de sua condição social e colocou-o a serviço da Umbanda. Em contrapartida, colocou a Umbanda a serviço da política ao buscar apoio para os seus projetos junto ao governo, e como modo de obter legitimidade e o favorecimento da Umbanda. Por fim, é de suma importância destacar que por vários anos a visibilidade da Umbanda nos meios de comunicação de massa de Rondônia foi proporcional às oscilações da carreira política dele.

A seguir iremos discorrer sobre as novas tentativas de agregação das religiões afro-brasileiras em uma associação unificadora dos grupos de adeptos de diferentes tradições desse campo religioso.

7.- ACUNERAA E NOVOS PROCESSOS DE UNIFICAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO DE RONDÔNIA (2011-2012)

No capítulo anterior a este fizemos menção à história das federações de cultos que surgiram após o desaparecimento da FEUR. Vejamos um pouco da história de como foi essa trajetória do ponto de vista da revitalização política deste movimento no segundo milênio.

O discurso e as ações para a unificação das religiões afro-brasileiras de Rondônia ressurgiu no final da primeira década do ano 2000. Ele se encontra presente no atual movimento de organização política das mesmas, cujos encaminhamentos têm sido feitos sob a égide da *instituição não governamental* – ONG denominada *Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro- Amazônica - ACUNERAA* e sob a proteção do *Partido dos Trabalhadores – PT*. Vejamos um pouco de como foi essa história.

7.1 Etapas do processo de reunificação do campo religioso afro-brasileiro de Rondônia

Em 2011 os grupos que formam o campo religioso afro-brasileiro de Rondônia passaram pela experiência de uma longa campanha de conscientização da importância de se unirem para assegurar direitos constitucionais e ocupar espaços políticos importantes nos fóruns, órgãos, conselhos e instituições governamentais e não governamentais do país, em nível municipal, estadual e federal. A campanha foi executada por algumas de suas lideranças religiosas, as quais foram motivadas pelas políticas de inclusão social e de reparação às comunidades quilombolas e aos

afrodescendentes. Estas incluem as comunidades de terreiro e fazem parte das políticas públicas do Governo Federal desde a primeira gestão do Presidente Luís Inácio Lula da Silva (2003-2006).⁴⁷⁵

Durante a nossa pesquisa para esta tese tivemos a oportunidade de participar de alguns eventos concernentes à fundação de uma nova federação de religiões afro-brasileiras em Rondônia. O movimento em prol da mesma resultou da convicção de algumas lideranças de que a associação é uma forma de se fortalecerem e de fazerem face ao enfrentamento dos problemas comuns; e de terem acesso a alguns bens disponibilizados pelo Estado, mas somente acessíveis por instituições formalmente constituídas. Eles argumentavam que reunirem-se em uma federação seria uma maneira de se identificarem em suas lutas comuns e superarem diferenças, além de obterem alguns benefícios materiais. Com esta perspectiva, a ação da *Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro-Amazônica - ACUNERAA* tem respondido por um aporte social e político importante no movimento de neoinstitucionalização e instrumentalização política do *povo de santo* de Rondônia.

Essa organização não governamental - ONG contribuiu para unir diferentes grupos de adeptos das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras, especialmente quando deu início à realização da *I Marcha Zumbi pela Diversidade Cultural e pela Liberdade Religiosa no Estado de Rondônia* (2004); e depois que ocorreram as primeiras reuniões de trabalho da *Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde* em terreiros e outros espaços de culto afro-brasileiro de Rondônia (2009). Posteriormente foi lançada a ideia de fundar uma associação onde os mesmos se reunissem e se unissem para melhor encaminhar as demandas e reivindicações junto aos órgãos públicos e privados dos municípios, Estado e Governo Federal. Tal ideia fundamentava-se na história de sucesso de uma entidade semelhante que tinha existido em Rondônia em tempos passados - a *Federação Espírita e Umbandista de Rondônia - FEUR*, conforme já foi mencionado em outra parte deste trabalho.

Esse projeto conduziu a uma intensa articulação política em prol da fundação de uma nova federação, a qual foi liderada pelos dirigentes da ACUNERAA. Para isso eles contaram com o apoio de alguns sacerdotes que haviam entendido a importância do projeto, alguns dos quais já tinham participado de federações que antecederam a esta.

⁴⁷⁵ Em Rondônia essas políticas começaram a serem executadas de forma mais contundente pelas comunidades de religiões de matrizes africanas a partir do ano de 2005, influenciadas por pessoas que de algum modo estavam associadas a agremiações político/partidárias e que tinham vínculos com terreiros. No Ano de 2011, aproveitando o ensejo, durante a realização do *I Seminário Nacional de Religiões Afro Brasileiras e as Tecnologias de Saúde*, que aconteceu no período de 14 a 17 de julho, foi realizada uma reunião com os líderes dos grupos de culto e tomou-se algumas deliberações no sentido da fundação da nova federação de cultos afro-brasileiros de Rondônia, e de relançamento do *Encontro dos Orixás*. Também fez parte da programação daquele seminário o lançamento da cartilha: *O terreiro como espaço de saúde de promoção da saúde*, cujos organizadores, Nilza Menezes Lino Lagos, Silvestre Antônio Gomes Santos e Mara Jane Correa Marques são lideranças políticas e religiosas das religiões de matriz africana em Rondônia, sendo também membros da Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro-Amazônica - ACUNERAA, à exceção de Nilza Menezes Lino Lagos.

Durante o movimento de articulação política os representantes da ACUNERAA envolveram vários sacerdotes com perfil de liderança política neste processo e realizaram diversas reuniões que atingiu todo o Estado de Rondônia. Durante as reuniões era feita divulgação dos programas do Governo que acarretariam benefícios para os terreiros e outros espaços de cultos que estivessem organizados e tivessem existência legal. Eles também faziam explanações sobre as vantagens que uma associação traria para acionar os mecanismos de acesso aos mesmos. Além de esclarecerem sobre os benefícios advindos da existência de uma instituição que representasse os interesses dos religiosos em outros espaços políticos e sociais da sociedade civil organizada.

O movimento de disseminação dessa ideia teve início em 2010. No primeiro semestre de 2011 foram realizadas diversas reuniões com as lideranças de terreiros. Em 18 de junho de 2011 aconteceu o *Seminário de Fundação da Federação das Religiões afro-brasileiras em Rondônia*, na cidade de Porto Velho. A reunião culminou com a aprovação da proposta de fundação da Federação de Candomblé, Umbanda e Espiritismo de Rondônia - FECAUBER e do seu estatuto, por uma Assembleia Geral que contou com a participação de dirigentes de vários terreiros da capital e alguns do interior do Estado. Na ocasião foi constituída uma Diretoria Provisória que a partir dali começou a trabalhar para realizar as eleições da Diretoria Executiva da entidade e para registrar os documentos necessários em Cartório.

Em janeiro de 2012 foi realizada a cerimônia de posse da 1ª. Diretoria dessa nova instituição social, que desde então efetuou um amplo programa de atividades, podendo ser observado que tem havido uma significativa ampliação dos adeptos das religiões afro-brasileiras nas mesmas, tanto como espectadores quanto como executores e organizadores das suas agendas de serviços.

Atualmente adeptos das religiões afro-brasileiras e as comunidades religiosas se encontram *ligadas em rede*. A FECAUBER faz parte de um *site de relacionamento (facebook)* ao qual qualquer filiado ou simpatizante pode se associar, ter livre acesso e se comunicar. Nesse espaço são postadas fotos, avisos de eventos, calendários de atividades, instruções, textos e notícias de interesse dos internautas, tais como: histórias e mitos relacionados às religiões afro-brasileiras, culinária, e vários outros temas.

Assim, a nova entidade tem usado as redes sociais de comunicação virtual para divulgar eventos que também são organizados e promovidos por seus afiliados, fazendo intercâmbio de informações em fluxo constante. Isto vem dinamizando as suas atividades e aproximando os componentes do grupo entre si de um modo bastante prático e eficaz. Deste modo, a FECAUBER, através das redes virtuais tem contribuído para a integração dos adeptos das religiões afro-brasileiras, muito embora o acesso aos computadores e à internet não seja um bem material acessível a todos os terreiros e a todos seus afiliados, cujo perfil social continua a ser majoritariamente constituído por pessoal de baixa renda.

Apesar destas ressalvas, a utilização deste recurso tecnológico tem contribuído para a difusão do conhecimento, para o alargamento da mobilização política, e para a conscientização dos adeptos dos seus direitos enquanto cidadãos (inclusive do direito à

informação dentro dos seus próprios espaços de atuação). Igualmente ela tem contribuído para a melhoria da sua autoestima, pois eles participam das redes de comunicação na qualidade de interlocutores e de agentes sociais. Por outro lado, igualmente ela tem vitalizado a rede de intrigas e de fofocas que sempre marcou a história das religiões afro-brasileiras nos país e que faz parte do seu sistema de interação social.

O grupo que compõem a Diretoria e os associados da FECAUBER é multifacetado em suas práticas rituais. Durante a reunião que discutiu o documento final para a elaboração do Estatuto da entidade, constatamos que havia entre eles uma preocupação que tem se revelado uma constante nas relações dos adeptos das religiões afro-brasileiras com a institucionalização burocrática de suas religiões: a desconfiança ao controle das suas práticas. Herança, não resta dúvida, da longuíssima história de subordinação dos adeptos destas religiões aos poderes que se sobrepõem sobre eles. O temor da maioria é ter a sua prática e autoridade restringida naquele que para muitos é o único espaço de liberdade e de libertação do *self*, o terreiro.

A Diretoria da nova federação preserva o discurso do *respeito às diferenças religiosas*, o que significa que não discute questões ritualísticas e nem doutrinárias. Ela professa uma alocação que assegura o direito dos grupos que a ela se associaram a permanecerem organizados como *tribos* nas suas respectivas unidades de culto. Trata-se de um modelo de unificação que se apresenta distinto daquele das décadas anteriores e ao qual a FEUR se alinhava, pois não propõe a unificação ritual e doutrinária das religiões afro-brasileiras. Por conseguinte, no nível do discurso a FECAUBER não defende nenhum código de regras *universal*. Mas, ao mesmo tempo, promove ações que são de caráter global. Ações políticas de caráter assistencialista que dependem do apoio e da aprovação de diversos organismos e organizações estatais. Portanto, ela seria uma instituição de apoio ao governo, funcionando como mediadora entre grupos de culto e Estado. Neste sentido, este novo movimento federativo não parece diferir dos anteriores.

A esta altura da reflexão é inevitável não nos questionarmos em que medida será possível manter ações e diálogos políticos e interculturais, sem adentrar nos problemas e idiossincrasias relacionados às diferentes formas de manifestações das distintas expressões religiosas que se encontram inseridas no corpo social dessa nova instituição. Resta, portanto, saber que tipo de identidade cultural está sendo forjada e o que dela emergirá neste novo processo de diálogo intercultural racionalizado e burocraticamente institucionalizado ao qual chamaremos de *oxalaísmo*,⁴⁷⁶ por analogia aos atributos do orixá Oxalá, ao refletirmos sobre o modo como o mesmo vem sendo ideologicamente concebido pelos seus líderes.

Faremos a seguir o encerramento deste trabalho com a apresentação das nossas conclusões finais.

⁴⁷⁶ Oxalá é Deus da criação e da reprodução na cultura religiosa africana de origem ioruba. Oxalaísmo é um termo derivado da palavra Oxalá que estamos propondo para nos referirmos ao movimento de criação e de reprodução da unidade religiosa na diferença, dentro do campo das religiões afro-brasileiras. Este se assenta na ideologia da busca do diálogo e da convivência pacífica e respeitosa entre os adeptos de diferentes sistemas religiosos que fazem parte deste campo.

CONCLUSÃO:

História de uma relação complexa: As religiões afro-brasileiras e a sociedade de Rondônia (1911-2011)



Figura 74 - Encontro de Orixás 2011

Foto: Marta Valéria de Lima.

Local: Sítio do Zé Pilintra, Porto Velho, 17 de julho de 2011.

“O essencial, ela não o diz diretamente, mas por meio daquilo que ela não nega ou daquilo que ela “aceita”. Expressa suas discordâncias somente ao dispor de modo diferente o que a autoridade faz, de modo a manifestar aquilo “sem o qual” não se pode mais viver.”

Michel de Certeau. *A cultura no plural*. 1995:35.

Ao decorrer desta tese examinamos com acuidade as décadas de 1960/1990. Verificamos que neste período houve uma intensificação dos debates e ações em torno da construção da *identidade nacional* e do futuro político do Brasil. Destacamos que os projetos desenvolvimentistas promoveram intensos fluxos migratórios para Rondônia e que estes tiveram um grande impacto sobre as estruturas sociais locais, alterando o perfil das suas populações e produzindo mudanças sem precedentes nos seus padrões identitários.

A instauração de novas formas de exploração econômica, concernentes à organização do modo de produção agrário-industrial-exportador, impactou violentamente as estruturas de produção simbólica das religiões afro-brasileiras. O monopólio religioso, do mesmo modo que o monopólio político e econômico, foi efetuado mediante a subordinação e a marginalização, em todos os níveis, das populações nativas e “caboclas” aos valores dos novos migrantes.

Diante da nova ordem estabelecida, estranha e hostil ao meio ambiente local e aos seus moradores, os velhos modelos de organização comunitária foram esvaziados de sentido e os antigos laços de solidariedade, defeitos. Sob a violência do Regime Militar e a força do capital nacional e internacional, as populações locais tiveram que mudar os seus hábitos e costumes e se desvincularem das suas tradições, abandonando velhas fórmulas de orientações para a vida. No contexto de mudanças os antigos habitantes da região se tornaram irreconhecíveis perante eles próprios. Eles foram socialmente identificados como “diferentes” e alienados de sua dignidade social.

Ao serem desqualificados em seus sistemas de crenças, os grupos sociais locais foram “convidados” a se adequar à engrenagem unificadora do país. Esta envolvia a construção da *unidade nacional* nos níveis políticos, econômicos e culturais a serviço dos quais as instituições religiosas, dirigidas por seus prepostos, foram colocadas. Porém, conforme afirmou Raoul Girardet (1987:183) “[...] sobre os restos das crenças mortas, novas certezas se edificam.” Diante de um futuro incerto, da realidade caótica, e das imponderáveis e inevitáveis mudanças que se encontravam em curso, os adeptos das religiões afro-brasileiras locais procuraram estabilidade nas novas instituições religiosas. Com este redirecionamento eles alteraram as suas identidades sociais, adaptando-as e ajustando-as aos novos sistemas de valores e de crenças, amoldando os seus modelos culturais aos dos neocolonos.

A NOVA MODERNIZAÇÃO DE RONDÔNIA E IMPACTOS NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO¹

Ao estudarmos a evolução das religiões afro-brasileiras de Rondônia o aspecto que mais chamou a nossa atenção foi a profunda transformação das mesmas. A análise histórica indicou que durante as décadas de 1960/1990 houve um permanente processo de gestação e de mudanças, o que as tornou ainda mais dinâmicas, plurais e multifacetadas do que nos períodos anteriores. Verificamos que as migrações foram basilares no processo de constituição e de diversificação dos grupos e modelos que formaram o campo religioso afro-brasileiro da sociedade rondoniense.²

De maneira geral as religiões que compõem esse campo possuem um marcado traço cultural africano e de populações negras afrodescendentes na estruturação e participação nos cultos. Porém, os agrupamentos religiosos de Rondônia se diferenciam dos da maior parte das regiões brasileiras por não terem gerado o predomínio dos negros no controle do saber religioso e nem ascendência hierárquica dos mesmos nos terreiros. Conforme explicamos, os espaços de culto desse território não foram constituídos em base às procedências étnicas dos seus associados e nem à condição de cor, muito embora a instituição conhecida como Recreio de Yemanjá, considerada o primeiro terreiro da região, tenha sido fundada e dirigida por negros. Este fenômeno pode ser interpretado como um traço característico da “pós-modernidade” na formação religiosa rondoniense.

A despeito dos esforços continuados de intelectuais e políticos de construir a ideia do isolamento da Amazônia, esvaziando os seus espaços habitados, ou negando a existência de cultura em sua sociedade, como forma de controle e de dominação, os dados empíricos obtidos indicaram que Rondônia sempre esteve integrada ao restante do país, e do mundo. Embora seja certo que houve ocasiões nas quais a comunicação tenha sido mais dificultada do que em outras, principalmente com as áreas do Centro/Sul do país; e que algumas categorias sociais e de trabalhadores tenham vivido “isoladas”, como aconteceu nas fases de crise econômica que sucedeu aos grandes picos de exploração da borracha.

¹ Entendemos que as políticas desenvolvimentistas posteriores à década de 1960 representam o ingresso da região numa “modernidade” distinta daquela que teve início com a construção da EFMM no início do século XX, embora guarde correspondências com a mesma pelo fato dela ser um efeito do aprofundamento da expansão do capitalismo mundial.

² A multiculturalidade é parte constituinte da formação *moderna* de Rondônia. Na Conferência de abertura da XIX Semana de História, que aconteceu na cidade de Porto Velho em 19 de novembro de 2012, o historiador Ednaldo Bezerra de Freitas mencionou que durante o período de construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (1907-1914) os grupos de trabalhadores que dela tomaram parte pertenciam a mais de 50 nacionalidades distintas (afora as nacionalidades dos povos indígenas que não foram registradas) e provenientes dos quatro continentes, conforme atestam os registros que já foram encontrados por um grupo de arqueólogos da Universidade Federal de Rondônia que estão trabalhando na área do antigo Cemitério da Candelária. Antes disto, documentos oficiais da Estrada de ferro Madeira-Mamoré do ano de 1913 indicavam 23 nacionalidades nos registros de óbitos relativos ao período 1907-1912 (Lima, 2001:37).

Os elos que uniam Rondônia a outros lugares do país e do mundo (regiões desenvolvidas e subdesenvolvidas, sem exceções) tanto decorriam dos vínculos familiares, quanto dos vínculos econômicos e de formação dos seus quadros profissionais (os filhos das elites estudavam nas grandes metrópoles do país e fora dele). Estes mesmos elos revelam disputas por hegemonia e controle das atividades econômicas e de poder pelos grupos que as pleiteavam. Elas também revelam as suas redes de alianças, sejam elas de caráter paternalista e assistencialista ou não. Este foi o caso das federações de Umbanda, os quais apoiavam as lideranças políticas que lhes davam mais apoio e lhes ofereciam maiores vantagens no atendimento de suas necessidades mais imediatas. E como os vínculos se forjavam através dos ritos cotidianos, ficou claro que as redes de relações sociais e religiosas teciam fios de ligação mais fortes em períodos de preeminência política e econômica de uma área do país sobre outras. Esta era também a razão pela qual tais vínculos eram temporários e as alianças se revelavam suscetíveis de serem desfeitas com mudanças em qualquer uma das estruturas.

Ao decorrer deste trabalho demos ênfase à expropriação dos espaços de saber e de poder das populações locais pelas adventícias. Mas é importante ressaltar que como sempre acontece em situações de contatos culturais, nem todas as reações foram de aceitação ou de submissão passiva às imposições do Governo ou dos grupos sociais forâneos e/ou hegemônicos. Houve também reações contrárias aos efeitos provocados pelas políticas modernizantes e acusações contra os mecanismos de implantação das mesmas. Aconteceram manifestações formais e oficiais de denúncias relativas à alienação da cultura amazônica, como vimos neste trabalho. O movimento político local do grupo *minhocas (filhos da terra)*³ é um exemplo de reação política cujas práticas estiveram focadas no discurso de defesa dos interesses e povos da região, e de denúncia aos efeitos deletérios das políticas modernizantes, e ao alijamento dos “filhos da terra” dos espaços de poder.

Na década de 1980 proferiram-se discursos e publicaram-se textos em defesa do patrimônio cultural de Rondônia (Jerônimo Garcia Santana, Yêdda Pinheiro Borzacov, Eurico Müller, Luís Leite, Valmir Miranda e outros). Estes resultaram em ações que tiveram efeitos efêmeros, pois não atingiam aos detentores do poder, já que eles, em geral, não tinham vínculos com os patrimônios culturais da região e nem com as suas gentes.

Apesar das ações defensivas de uma parcela das elites intelectuais locais a favor da cultura regional, não constatamos de que tenha existido qualquer movimento contra a expropriação do saber religioso dos grupos de adeptos das religiões afro-brasileiras (situação que parece refletir o preconceito histórico das elites brasileiras contra as formas de manifestações culturais dos negros e dos seus descendentes). Entretanto, notamos que houve uma resistência silenciosa da parte de sacerdotes e de grupos religiosos que se recusavam a se converter aos novos modelos.

Ao reconstituirmos a história das religiões afro-brasileiras de Rondônia, penetramos em meandros da sociedade local que até então tinham sido pouco

³ Fizemos menção a este assunto no final do Capítulo que trata da história de Rondônia.

explorados. Porém, ao analisá-los, ficamos com a rara impressão de estarmos contando a mesma velha história da subjugação das crenças e atos dos mais fracos pelos mais fortes e da reprodução dos padrões que lhes davam sustentações, conforme explicaremos adiante.

PROCESSOS DE EXPROPRIAÇÃO DA CULTURA RELIGIOSA LOCAL

Os conjuntos formados pelos dados relativos à inserção, expansão e transformação das religiões afro-brasileiras em Rondônia indicaram que o processo de “expropriação” dos meios de produção religiosa local foi bastante variado. O modo mais habitual foi a “desqualificação sistemática” dos grupos opostos mediante o “desprestígio” dos mesmos. Outra forma de “expropriação” derivou de um dos resultados estruturais da colonização: o crescimento urbano. Este teve efeitos extremamente danosos para a cultura local.

Os dados que foram apresentados na Primeira Parte deste trabalho revelaram que houve uma extraordinária mobilidade de gente e lugares de culto nas décadas mais marcantes da história recente de Rondônia (1970/1990), e que tanto as pessoas quanto os lugares não se mantiveram. Mediante as alterações urbanas sobreveio o deslocamento dos espaços de culto e a consequente perda de alguns referentes simbólicos (cursos de águas, pedras, árvores, entre outros). Assim, as migrações e o crescimento urbano esgarçaram as redes de relações pessoais e simbólicas, destruindo e alterando os referentes cosmogônicos e de convívio social tradicional. Revelaram ainda que os deslocamentos urbanos e das populações impediam a formação de vínculos de permanência e de estabilização das redes de relações sociais urdidas na convivência e na troca de experiências comuns, uma vez que eram elas que uniam os indivíduos aos espaços religiosos e que suscitavam os sentimentos de pertença. Sem isto as populações locais ficaram ainda mais vulneráveis à ação colonizadora. Esta situação igualmente interrompeu os vínculos relacionados à formação religiosa e doutrinária e os elos de parentesco sagrado, obrigando os adeptos a se acoplarem a novas linhagens sacerdotais por causa da necessidade de dar continuidade à formação religiosa.

Outra consequência das mudanças espaciais foi que, na maioria dos casos não sobraram traços de que em determinados locais houvessem funcionado terreiros, searas ou quaisquer outros templos dedicados aos deuses das religiões afro-brasileiras. Com o crescimento urbano e populacional, mesmo quando os dirigentes dos rituais permaneciam na região e/ou no mesmo endereço, os frequentadores dos espaços de culto tendiam a se diferenciar. Este foi outro fator que contribuiu para o enfraquecimento das tradições culturais locais e para fragmentar as lembranças relativas às biografias dos sacerdotes e dos seus espaços de culto, afetando a preservação da memória coletiva e enfraquecendo as identidades sociais da região.

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS A SERVIÇO DO ESTADO DESENVOLVIMENTISTA EM RONDÔNIA

Ao chegar ao final do delineamento geral da história das religiões afro-brasileiras em Rondônia, não poderíamos nos furtar de retornar ao tema da *tradição*

religiosa africana no Brasil e avaliar o consumo local da ideia de *feitura* e da noção de *pureza* ritual relacionando-as às políticas desenvolvimentistas do Governo Federal para a região amazônica. Na nossa avaliação, por meio da ideia de ascendência religiosa do Candomblé sobre outras formas de expressões religiosas, foi reforçado o mito da superioridade dos valores culturais da população adventícia, colaborando estes para urdir o ambiente opressor da nova dominação capitalista e elitista que se encontrava em curso nas décadas que correspondem à sua expansão no Estado de Rondônia (1980/1990).

A unificação burocrática do campo religioso foi outra estratégia de alinhamento das classes médias locais aos novos discursos e se apresentou como solução eficaz na busca de reconhecimento social. E como se tornou necessário distanciar-se das tradições da região para ser “aceitos”, isto significou romper os vínculos com o Tambor de Mina. Ao final, o trânsito religioso do Tambor de Mina para a Umbanda e desta para o Candomblé se configurou como um processo de “mobilidade” no campo da “legitimação” religiosa. Isto foi demonstrado quando os fiéis procuraram realizar a “depuração” dos cultos das suas manifestações “primitivas” (Umbanda) e quando partiram em busca das “origens” (Candomblé). Mas também quando rejeitaram os modelos culturais vigentes e predominantes (Tambor de Mina).

Constatamos que boa parte dos sacerdotes que se converteram às novas religiões afro-brasileiras após a década de 1970, reconheceu o Candomblé como prática religiosa “superior” às demais. Ao se submeterem aos ritos de passagem das novas religiões (“*obrigações/feituas*”) eles rejeitaram as identidades anteriores sob o paradigma da busca das “*raízes*” e dos “*fundamentos*” religiosos. Esses novos paradigmas acionaram processos de inclusão e de exclusão social (mesmo que os conversos ainda seguissem a praticar as formas religiosas anteriores em rituais privados). Depois de se converterem aos novos modelos os adeptos ostentavam alguns símbolos da suposta superioridade e diferenciação da nova religião em relação às demais: indumentárias “exóticas”, adornos, idioma ritual, gestos. E, principalmente, discursos.

Ao reproduzir as crenças e mitos dos “chegantes”, as populações nativas e caboclas de Rondônia igualmente reproduziram as pressões religiosas dos novos migrantes entre os seus pares. Os “sinais” exteriores de superioridade religiosa podem ser interpretados como esforços para obterem tratamento diferenciado em relação aos demais e para serem aceitos no mundo dos novos grupos de poder e classes sociais dominantes.

Observamos que o Terreiro de Santa Bárbara foi um *locus* de resistência à dominação cultural via religião. Houve vários indivíduos que permaneceram associados ao mesmo e que não se submeteram aos novos modelos. Em vistas disto eles foram, e ainda são, alvo de rejeição e de preconceitos e tidos como “*nada*” (expressão utilizada por alguns sacerdotes de Candomblé, e de Umbanda, ao referirem-se aos mesmos), já que não passaram pelos tradicionais rituais de “*feitura*”.

Ao decorrer deste trabalho vimos que nas décadas que se seguiram aos anos 1970 julgava-se que ser do Candomblé era ser *evoluído* e pertencer a outros ramos religiosos afro-brasileiros era sinal de *atraso*. O povo da região, ou os que assim já se

consideravam, e que eram adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras internalizaram tais valores ao aceitá-los como legítimos. O acolhimento dessas ideologias os levou a se submeterem às novas instâncias e redes de poder simbólicos e sacerdotais impostos pela presença dos novos colonos.⁴ Na prática isto se expressou por meio do processo de conversão às religiões que com eles chegavam.

Mostrar-se flexível à aceitação dos modelos religiosos socialmente aprovados pelas elites, vergando-se aos mesmos para estar em boas relações de convivência com grupos mais fortes, e/ou com os seus representantes, era para alguns uma maneira de continuar no exercício das práticas religiosas anteriores legitimando-as através deles. Poderíamos chamar a esse procedimento de *conversão por interesse*, pois o mesmo tinha um sentido eminentemente prático, embora não fosse desvinculado da crença nos novos deuses africanos (Candomblé) e afro-brasileiros (Umbanda) da parte daqueles adeptos que recorriam a este expediente.

A fuga ou o abandono dos velhos paradigmas culturais podem ser entendidos como apanágio do ser social que agoniza e busca noutros sistemas a própria sobrevivência. Julgamos que foi por causa disto que ao fazermos o levantamento das identidades religiosas locais encontramos muitos indivíduos “refugiados” em religiões que não eram/são aquelas que eles praticavam/praticam cotidianamente nos seus locais de culto, mas aquelas que se apresentaram como “passaporte” necessário para eles darem prosseguimento às práticas que lhes conferia sentido existencial. Este foi, também, um modo de sair do novo gueto sociocultural para onde eles foram lançados após a implantação dos projetos de colonização e desenvolvimento de Rondônia.

Não se pode perder de vistas que as populações que compunham os grupos formados pelas religiões afro-brasileiras eram majoritariamente constituídos por marginalizados sociais que constantemente se encontravam sob suspeição social e policial e que viviam sob-regime de opressão de classes. Eles tinham pouco poder de enfrentamentos, o que resultou na instrumentalização das suas identidades sociais, usando-as como forma de barganhar reconhecimento e legitimidade.

Em parte isto explica as conversões aos modelos religiosos forâneos. Tais conversões denotam esforços para enfrentar os novos desafios e entrar no novo circuito ideológico que lhes garantiria um mínimo de reconhecimento social e de respeitabilidade. Isto foi o que buscou aqueles indivíduos que aderiram aos novos modelos religiosos como recurso para desvencilhar-se daquilo que os tornavam “peculiares” e que os levavam a serem percebidos e tratados como “diferentes”. Eles arranjaram modos de criar um contexto favorável ao estabelecimento de novas alianças com os novos poderes constituídos.

Portanto, as conversões às novas religiões foi um fenômeno social que comportou algo de ambíguo e ambivalente. De um lado, representaram a integração religiosa à dinâmica da ordem social de mercado, aberta e competitiva. De outro, como acabamos de ressaltar, representaram um espaço de afirmação social possível por parte

⁴ Mesmo quando estes também eram pobres urbanos, majoritariamente eles se percebiam e se portavam como se estivessem acima dos nativos, devido às suas origens geográficas e culturais.

dos subalternizados que buscaram os novos modelos religiosos para obter por meio deles a sobrevivência dos regimes simbólicos anteriores dentro de um novo contexto sociocultural. E assim, eles procuraram no sistema socialmente legitimado pelos dominantes (Umbanda/Federação/Candomblé) um lugar de acolhimento de suas antigas práticas e um espaço para a autoafirmação de suas crenças, atualizando-as. No limite, alguns assumiram a ruptura com os modelos anteriores.

A “UMBANDIZAÇÃO” DE RONDÔNIA

A respeito do fenômeno de conversão à Umbanda concluímos que Yoshiaki Furuya tinha razão ao afirmar que Rondônia seguiu o movimento geral de *umbandização* da Amazônia e que este decorreu dos processos de modernização e de urbanização da região, bem como do movimento de integração da mesma ao Brasil através dos projetos modernizantes.

Na obra, *Notas sobre os voduns e orixás*, Pierre Verger (1999:35-39), a partir das observações de Bernard Maupoil, esclareceu que são os homens que “dão força aos voduns”, mediante suas orações e oferendas; e que se o seu número decrescer, os *Voduns* se enfraquecem. Foi exatamente o que vimos ocorrer em Rondônia. Com o grande *boom* migratório posterior aos anos 1960, a população local decresceu em relação à adventícia (a proporção era de 57,4% de migrantes para cada 100 habitantes, entre as décadas de 1970 e 1980).⁵ Do mesmo modo se reduziu a intensidade e a magnitude de evocação e oferenda aos *voduns*, que desapareceram após a chegada dos *orixás* (embora estes sempre houvessem se manifestado nos ritos afro-brasileiros de Rondônia, não eram hegemônicos).

Vimos que no mesmo período (1970/1980) houve uma tendência à busca da unificação das muitas variantes do campo religioso afro-brasileiro em um único sistema de culto por meio de processos de institucionalização burocrática de um de seus termos: a Umbanda. Esta se constituiu como modelo hegemônico substituto do Tambor de Mina. Porém, a Umbanda teve que enfrentar a acirrada concorrência dos adeptos do Candomblé após os anos 1980, os quais a enfraqueceram ao deslegitimá-la por meio da instauração do discurso de “pureza” ritual e litúrgica. Neste processo os conflitos e tensões entre os indivíduos e os grupos de cultos tenderam a acentuar-se.

Inicialmente o Terreiro de São Sebastião foi o principal mediador social entre as práticas religiosas “tradicionais” (Tambor de Mina, Tambor de Cura, Pajelança) e as “modernas” (Umbanda e Candomblé). Ele foi sucedido nesta função pela FEUR e não o inverso, como nós julgávamos ao principiar a pesquisa de campo.

Os resultados da investigação indicaram ainda que no plano ideológico a FEUR colaborou para a instalação do projeto e políticas de integração da Amazônia ao Brasil e para a dissolução dos traços culturais regionais em favor da construção da “nação brasileira” (embora acreditemos que os seus agentes sociais não tivessem muita clareza

⁵ Sobre os fluxos migratórios para a região Norte, entre as décadas de 1970 e 1980, citando Marília C. Brasil, Marta Valéria de Lima (2001:39) registrou que Rondônia foi o Estado que teve o segundo maior índice de migrantes interestaduais (33,0%), perdendo apenas para o Pará (43,9%).

disto). Portanto, não foram apenas as ideologias do Candomblé que interferiram nos modelos religiosos locais, as quais recorrentemente aparecem nas fontes orais, mas as da Umbanda também. As manifestações de expropriações religiosas provocadas pela Umbanda aconteceram de um modo que nos pareceu ser mais profundo, extensivo e sutil do que as do Candomblé, marcadamente agressivas em suas formas de expressão.

Neste sentido, as informações coletadas evidenciaram que a forma como ocorreu a *antropofagização* das religiões afro-brasileiras locais pela Umbanda parece ter sido menos conflituosa do que a que foi efetuada pelo Candomblé. E conquanto a Umbanda e o Candomblé de Rondônia ainda sejam bastante diferentes daquelas formas religiosas verificáveis nos seus locais de origem, desde a época da implantação dos projetos modernizantes nessa região, e do aparecimento da FEUR (década de 1970), elas se tornaram mais “iguais” àquelas.

Além do processo de construção da identidade umbandista, via *umbandização* das práticas religiosas locais, a FEUR promoveu, juntamente com agentes religiosos do Candomblé, a “expropriação” dos adeptos das religiões afro-brasileiras de Rondônia das suas identidades culturais. Primeiro, abarcando a todos em um único marco referente (Umbanda), para em seguida adotar diversificadas ações rituais que os levava à conversão e à identificação ao sistema referido (Umbanda).

A pesquisa também revelou que os sacerdotes que mais interferiram na vida religiosa local nas décadas de 1970/1980 eram da região Sudeste (ou dela provinham) e que eles contaram com o apoio das elites religiosas locais para ingressar no campo religioso de Rondônia. No plano ideológico sobressaiu-se a influência da metrópole paulista, com as suas teorias e práticas doutrinárias umbandistas; e a influência dos candomblés da Bahia, via Rio de Janeiro, com as suas representações da “pureza religiosa” africana no Brasil. Esta situação provocou o deslocamento do eixo de influência da cultura religiosa afro-brasileira local, antes centrada nas grandes metrópoles amazônicas (Belém-PA, Manaus-AM, São Luís-MA), para outras regiões brasileiras (Sudeste/Nordeste).

Portanto, a religião funcionou como um canal de alienação e dominação do sagrado local, mediando outras relações de dominação e de poder. Estas, por sua vez, retiraram dos grupos sociais da região o seu direito de autonomia e alteridade. Os adeptos e grupos das novas religiões afro-brasileiras os rebaixavam a uma vida religiosa destituída de seus próprios conteúdos e especificidades para transformá-la em equivalente aos modelos “de fora”. Neste processo os grupos religiosos de Rondônia se tornavam menos amazônicos e mais “brasileiros”.

FEUR E “DOMESTICAÇÃO” DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS DE RONDÔNIA

Institucionalmente a FEUR colaborou no processo de expropriação dos hábitos culturais rondonienses. Os líderes umbandistas da classe média local “domesticavam” as práticas religiosas dos associados à FEUR por meio da utilização de “cartilhas de Umbanda” (apostilas), iniciações e outros ritos que moldavam o perfil dos adeptos ao sistema de acordo com diretrizes “nacionais” aprovadas nos encontros das lideranças e

nos congressos religiosos. Essa política agia como solvente sobre a cultura local, fazendo-a desaparecer durante o processo de execução ao submeter os associados aos seus códigos. Ao desconfigurar as tradições culturais rondonienses as elites religiosas as transformavam para torná-las equivalentes às práticas religiosas de outras regiões brasileiras situadas mais ao “Sul” da linha do Equador.

Por outro lado, as lideranças políticas do campo religioso afro-brasileiro disputavam hegemonia entre os seus pares. Isto os motivava a fortalecerem o modelo religioso professado através de atos públicos de poder. O movimento federativo cumpria a função de controle burocrático dos grupos de culto, enquanto as grandes reuniões públicas tinham a finalidade de demonstração de força.

Neste sentido, é importante ressaltar que as ações da FEUR tiveram uma função homogeneizante da ideologia nacionalista no campo religioso local. De muitas maneiras a entidade colaborou para a invisibilização das práticas religiosas dos associados ao atribuir o nome de “Umbanda” às mesmas. Este foi um primeiro passo. Em seguida, elas contribuíram na formação das representações sociais sobre os cultos afro-brasileiros “*umbandizando-os*”.

Os atos de eliminação da cultura religiosa afro-brasileira local avançaram com as atividades de “educação mediúnica” e com os rituais de “batismo” e de “consagração” na Umbanda às quais os dirigentes de culto se submetiam, já que para funcionar os terreiros tinham que obter autorização do Estado. E para isso eles recorriam aos serviços burocráticos prestados pela federação, a qual os submetia a “exames” e “testes de Umbanda” antes de lhes conceder o *Diploma* de associados e lhes assegurar a obtenção do *Alvará de funcionamento* dos seus espaços de culto. Era a conversão mediada pela coerção burocrática. É neste sentido que entendemos que a instituição federativa se associou ao Estado como órgão paralelo de execução de seus ditames, o qual por sua vez foi colocado a serviço dos interesses de alguns indivíduos e grupos de poder no interior do campo religioso.

Portanto, ao efetuar alterações na forma, no conteúdo, e na maneira como os conhecimentos religiosos eram transmitidos e assimilados a FEUR promoveu mudanças relevantes no universo cultural da sociedade rondoniense. Tal fato corrobora a hipótese de que ela foi agente de modificações significativas nas rotinas dos espaços de culto de Rondônia. E muito mais nas dos grupos religiosos de Porto Velho, onde o controle e a fiscalização dos mesmos eram mais intensos, por ser esta a cidade na qual a instituição ficava situada.

Ao encerrar as análises dos dados coletados para esta pesquisa chegamos à conclusão de que a FEUR é símbolo de modernização na história das religiões afro-brasileiras de Rondônia. Porém, isto não teria sido possível sem a adesão de lideranças religiosas locais, como foi o caso dos dirigentes do Terreiro de São Sebastião, ao qual se somou setores da classe média urbana e das suas elites intelectuais e burocráticas (incluindo pessoas do alto escalão da administração pública do Estado).

Outra constatação que fizemos foi que as elites intelectuais de Rondônia colaboraram para o processo de *umbandização* das religiões afro-brasileiras ao nominá-las de forma generalizada com essa identidade nos seus artigos e textos escritos.

Igualmente foi apurado que o Governo do Estado cumpriu um papel relevante no processo de *umbandização* da região ao publicar através de seus órgãos de apoio textos de divulgação da “Umbanda”, e ao apoiar os projetos sociais da FEUR e legitimá-los por meio da participação dos dirigentes dos seus órgãos burocráticos nos mesmos.

A FESTA DOS ORIXÁS E A “CONSTRUÇÃO” DA IDENTIDADE “UMBANDISTA”

Ao decorrer deste trabalho demonstramos que a *Festa dos Orixás* foi o espaço da confraternização da totalidade dos diferentes segmentos que compunham o campo das religiões afro-brasileiras. Após analisá-la chegamos à conclusão de que ela era também, e principalmente, o lugar da construção simbólica do povo de santo de Rondônia como “umbandistas”. Durante a realização desse festival era reforçada a percepção coletiva de que os adeptos dos cultos afro-brasileiros que nela tomavam parte pertenciam a esta modalidade religiosa.

Destarte, considerando os critérios apontados por Eric Hobsbawn (2008:9-23, 271-316) na obra *Invenção das tradições*, pode-se afirmar que a identidade religiosa umbandista de Rondônia foi “inventada” ou “construída”. Essa “invenção” teve nos festivais religiosos promovidos pela FEUR o local de fundação de uma “*comunidade imaginária*” que era representada como “umbandista” e que ao fim e ao cabo terminou por assim se autorepresentar. Mesmo quando os associados não haviam efetuado os rituais iniciáticos que eram próprios a este sistema.

Desta forma, avaliamos que os festejos dedicados aos “orixás” foi um instrumento político que permitiu a afirmação de um campo religioso em Rondônia mais do que de um modelo religioso (a Umbanda) no interior do campo. Através dos “discursos da Umbanda”, propagados nos meios de comunicação de massa e nos festivais públicos criava-se a “realidade social” umbandista. A Festa dos Orixás era um “espetáculo” que reproduzia a ideia de existência de unidade e de identidade a um tipo específico de prática religiosa (umbandista).

Apesar dessa ritualização, tal discurso foi sistematicamente negado na vivência dos fiéis no interior dos terreiros. Foi no centro dos novos sistemas religiosos que a “resistência” se apresentou. Ela era reconhecível em modos de agir que se configuravam como tal (manutenção de velhos ritos, incorporação de entidades tipicamente amazônicas, entre outros elementos). Em vistas disto, os sacerdotes que não adotavam as normas “institucionalizadas” pela FEUR foram frequentemente acusados de praticar “mistificações”,⁶ sendo os mesmos denunciados desde “dentro” do próprio campo religioso como “falsos”, “aproveitadores”, “exploradores” e outros adjetivos. Os adeptos tanto da “Umbanda” quanto do Candomblé filiados à FEUR se tornaram a “polícia” do sistema, vigiando e controlando os grupos de culto.⁷ Foi assim até a ruptura da suposta “unidade” religiosa, quando o Candomblé se fortaleceu e as lideranças

⁶ Idéias e práticas inverossímeis.

⁷ Recordamos aqui declarações de Carlos Alberto dos Santos/Carlos Melhoral à imprensa, como na matéria: Presidente da FEUR denuncia exploração. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 abr. 1983. p. 3.

melhor posicionadas socialmente reivindicaram o reconhecimento de sua especificidade, ressaltando diferenças em relação às demais práticas religiosas afro-brasileiras.

Por fim, é nosso entendimento que a *Festa dos Orixás* foi um ritual que simbolizou a vitória do colonizador sobre o colonizado, definindo-se por suas propriedades intrínsecas, pois ela expressou a ideologia política dos grupos religiosos hegemônicos no interior do campo, os quais trabalharam para determinar alterações nos antigos rituais dos grupos religiosos afro-brasileiros locais e para subverter a sua significação. Neste sentido, recorrer à mesma foi um modo de fazer a “remodelagem” da cultura religiosa local de acordo com as formas de expressões culturais dos grupos e lideranças dominantes.

TAMBOR DE MINA E MODERNIZAÇÃO DE RONDÔNIA

Neste trabalho verificamos que desde o início da década de 1970 o Tambor de Mina e as pajelanças indígenas passaram por processos de profundo embotamento de suas práticas. Inicialmente o Tambor de Mina perdeu a posição destacada da qual usufruía como modelo religioso hegemônico no campo das religiões afro-brasileiras. Ele passou a fazer parte de um campo religioso alargado e competitivo, formado pelas diversas variantes religiosas da Umbanda e do Candomblé e por outros sistemas religiosos, vindo posteriormente a ocupar uma posição secundária no campo religioso local, até praticamente desaparecer ao se diluir no interior desses novos modelos.

As análises das fontes consultadas demonstraram que o Tambor de Mina sobreviveu de modo residual às hostilidades e às adversidades internas e externas que lhes adveio (crises sucessórias, interrupção das hidrovias de acesso aos centros de irradiação da cultura afro-amazônica, crescimento urbano, entre outros). As mudanças socioculturais levaram à falência deste sistema religioso em sua forma de manifestação tradicional e reorientaram os seus ritos e cultos em direção à Umbanda, e desta ao Candomblé.

Não encontramos nenhum registro, seja escrito ou oral, que apontasse para a existência de conflitos entre os adeptos da Umbanda e os do Tambor de Mina. A respeito deste assunto, e de posse dos dados obtidos durante essa pesquisa, chegamos às seguintes hipóteses conclusivas: os adeptos do Tambor de Mina compartilhavam com os da Umbanda de uma mesma matriz cultural (banto). Foi a existência de uma *gramática cultural* comum o que permitiu a comunicação do Tambor de Mina com a Umbanda e com o Candomblé de Caboclo (Candomblé jeje), motivo pelo qual o Tambor de Mina foi identificado por novos migrantes como “Umbanda” e de ter ocorrido a “mescla” cultural entre essas formas religiosas. A mesma facilidade de assimilação cultural não aconteceu quando da inserção do Candomblé queto, por exemplo, pois este modelo possui uma tradição africana mais marcada e posição ideológica avessa ao sincretismo. Sopesamos que isto dificultou a “tradução” cultural, gerando um campo de divergências e de conflitos.

Constatou-se que no processo de disputas e rivalidades pelo controle e/ou hegemonia do campo religioso local, a “tradução cultural” das práticas rituais foram

sendo obstruídas. Com isto surgiram conflitos entre os adeptos dos grupos de culto, levando-os a se distanciarem uns dos outros, o que contribuiu ainda mais para acentuar diferenças e truncar as relações de convivência entre os desiguais, acentuando-se as tentativas de subjugar e submeter os adeptos dos cultos às práticas e discursos das elites religiosas autocratas. Nessa encruzilhada, o estudo da FEUR teve para nós um papel privilegiado como objeto dotado de alto potencial elucidativo, pois esta entidade corporificou diferentes universos culturais e sociais que pouco a pouco fomos apreendendo e compreendendo.

Quanto às ações concretas de desarticulação cultural, vale lembrar que catorze anos depois do *I Encontro dos Orixás* (1977), todos os grandes cortejos religiosos que caracterizavam as manifestações públicas dos cultos afro-brasileiros local haviam desaparecido ou tinham se invisibilizado diante da totalidade da sociedade ampliada, a qual deixou de tomar parte nos mesmos, pois afinal, a sociedade já não era a mesma de antes. E os grupos de culto também já não eram mais os mesmos. Muitos tinham desaparecido, ou se dispersado com o crescimento urbano, ou se transformado. Quaisquer que fossem os motivos, o fato é que o contingente de adeptos dos cultos afro-brasileiros típicos da região diminuiu após o ingresso dos novos migrantes. O efeito disto foi que grandes cortejos comunitários típicos da região desapareceram ou ficaram reduzidos. Dentre estes as procissões de São Sebastião, São Benedito, São José e Santa Bárbara, todas realizadas por adeptos ou ex-adeptos do Tambor de Mina. O próprio Encontro dos Orixás desapareceu. No lugar destas celebrações surgiram outros eventos festivos, os quais eram mais representativos dos interesses dos novos grupos sociais, tais como: os carnavais “fora de época” e as “cavalgadas”. Estas são celebrações festivas da vitória da cultura dos “de fora” e da sua hegemonia sobre a sociedade local após a década de 1990. E não são as únicas, pois há outras.

Por outro lado, a perda da visibilidade política da Umbanda após a década de 1990, não decorreu somente da ascensão do Candomblé, mas de uma conjuntura social mais ampla: fim da Ditadura, ampliação dos movimentos sociais, com destaque para o de consciência negra, ascensão local das igrejas evangélicas e de seus representantes nas casas legislativas estadual e municipal, a conversão dos adeptos das religiões afro-brasileiras às religiões protestantes (particularmente as neopentecostais), entre outros.

Portanto, sob o impacto das frentes de colonização (1970/1980) e das novas formas de organização das instituições de poder (1980/1990), a sociedade e cultura rondonienses se modificaram e com elas as práticas religiosas afro-brasileiras. O que não mudou foi a expropriação do saber das classes subalternas e dos subalternizados pelos detentores do poder.

REFERÊNCIAS



Figura 75 - Magias do Ano Novo

Fonte: *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 dez. 1987. Caderno 2. p. 1.

*“O sujeito histórico só se reconhece como tal pela alteração que
lhe causa o encontro com diversas formas de alteridade.”*

Francois Dosse. *A história em migalhas*. 1994, p. 198.

1. LIVROS, TESES E ARTIGOS

ABREU, Marilande Martins. *Tradição e Tambor de Mina: a tradição como estratégia de existência dos terreiros de tambor de mina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão – UFMA. São Luís, 2005.

ALBERTI, Verena. *Manual de Historia Oral*. 2ª. ed. ver. e atual. Rio de Janeiro: Editora da UGV, 2004.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. IN: GUERRIERO, Silas (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 3ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 57-67. (Coleção Estudos da ABHR)

ALMEIDA, Paulo Roberto de. A experiência brasileira em planejamento econômico: uma síntese histórica. In: GIACOMONI, James; PAGNUSSAT, José Luiz (Org.). *Planejamento e orçamento governamental*. Brasília: ENAP, 2006. p.193-228.

AMARAL, Inez Maria Bitencourt do. *Entre rupturas e permanências: a Igreja Católica na região de Dourados (1943–1971)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, Dourados – MT, 2005.

AMARAL, José Januário de Oliveira. *Os latifúndios do INCRA*. Porto Velho: EDUFRO, 2007.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro; Revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AUGRAS, Monique. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópoles: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.

_____. O Terreiro na Academia. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (org.) *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 46-61.

BAKHTIN, Mikail. *A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de Francois Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1985.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense; CNPQ, 1988.

BARRETO, Maria Amália Pereira. *Os voduns do Maranhão*. São Luís: FUCMA, 1977.

BARROS, José D'Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. 6ª. ed. – Petrópoles, RJ: Vozes, 2009.

BASSEGIO, Luiz; PERDIGÃO, Francinete. *Migrantes amazônicos: Rondônia, a trajetória da ilusão*. São Paulo: Loyola, 1992.

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 3ª. ed. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira, 1989. 2 vols.
- BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985a.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Organização de Luiz Roberto Benedetti; tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985b.
- _____. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Tradução de Waldemar Boff, Jaime Classen. Ed. Ampl. com nova introdução pelo autor. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- BARRACLOUGH, Geoffrey. *Introdução à História Contemporânea*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. 4ª. ed. Tradução de Rui Nazaré. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- _____. *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- BHABA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. (Coleção Humanitas)
- BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).
- _____. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985b. p. 80-121 (Cadernos do ISER, p.18.)
- BLACKMANN, Cledenice. *Negros antilhanos em Porto Velho (1907 – 1945)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da América Latina – Mundos Indígenas. Sevilla (Espanha) / Porto Velho (Brasil), 2010.
- BOM MEIHY, José Carlos Sebe. *Manual de História Oral*. 3ª. ed. revista e ampliada. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. 5ª. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- BORZACOV, Yêdda Maria Pinheiro. O folclore de Rondônia. In: *Compêndio de História e Cultura de Rondônia*. Porto Velho: Gov. do Estado de Rondônia/FUNCER, 1993. p95-110.
- BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco. *Xangôs Tradicionais e Xangôs Umbandizados do Recife: organização econômica*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo - USP. São Paulo, 1986.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Editora Marcos Zero, 1985. (Cadernos do ISER, n.18)

- BURQUE, P. *O que é História Cultural*. Trad. Sergio Goes de Paula. 2. ed. ver, e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3ª. ed. revista, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1961.
- CAMPELO, Marilu Márcia. As duas africanidades no Pará. IN: BELLOTTI, Karina K.; VALÉRIO, Mairon Escosi (Org.) *Revista Aulas*. São Paulo: UNICAMP, n. 4, abr. 2007/jul. 2007, p.1-27. (Dossiê Religião)
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida Campos. *Mãe Stella de Oxóssi*: Perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2006. p.35-48.
- CANCLINE, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade. 4. ed. e reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Ensaio Latino-Americanos, I)
- CANTANHEDE, ANTÔNIO. *Achegas para a História de Porto Velho*. Manaus: Seção de Artes Gráficas da Escola Técnica de Manaus, 1950.
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1964. p. 240.
- CASTIEL, Sandra M. M. Costa. *Raízes de Rondônia*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1990.
- CASTORIADES, Cornelius. Poder, política, autonomia. In: *Un mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira, 1997. p.1-19.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. *La invención de lo cotidiano I – Artes de hacer*. Nueva edición, establecida y presentada por Luce Giard. Traducción de Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1996.
- CHARTIER, Roger. El Mundo como Representación. *Historia Cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Editorial Gedisa, Barcelona, 1992. p. 45-62.
- _____. *La História entre relato y conocimiento*. In: CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise. L'Histoire entre centritudes e inquietudes*. Trad. livre e literal de Renán Silva Paris: Éditions Albin Michel, 1998. p. 1-12.
<<http://201.147.150.252:8080/jspui/bitstream/123456789/1064/1/chartier-Silva.pdf>>
Acessado em 08/03/2013.
- _____. *Au bord de la falaise. L'Histoire entre centritudes e inquietudes*. Paris: ditions Albin Michel, 1998.

<<http://201.147.150.252:8080/jspui/bitstream/123456789/1064/1/chartier-Silva.pdf>>

Acessado em 08/03/2013.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. Revisão de José E. Andrade. São Paulo: Brasiliense, 1980. (Coleção Primeiros Passos)

CIM, Salvador. *O processo migratório de ocupação no Estado de Rondônia: visão histórica*. Caderno Primeira Versão: Universidade Federal de Rondônia, s/d:13.

CONCONE, Maria Helena; NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Umbanda: da repressão à cooptação – o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982*. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. p. 43-79 (Cadernos do ISER, p.18)

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *RESENHA: PRICE, Paul David. Before the bulldozer: the nambiquara indians & the World Bank*. Washington, Seven Locks Press, 1989.

<[http://www.univag.com.br/adm_univag/Modulos/Connectionline/Downloads/08 Re senha Before the bulldozer.pdf](http://www.univag.com.br/adm_univag/Modulos/Connectionline/Downloads/08_Re senha Before the bulldozer.pdf)> Acessado em 24/05/2012.

COSTA EDUARDO, Otávio da. *The negro in northern Brazil: a study in acculturation*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1948.

CRAIG, Neville B. *Estrada de Ferro Madeira-Mamoré: história trágica de uma expedição*. Trad. Moacir N. Vasconcelos. São Paulo/Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1947.

DALL'IGNA, Luiz Gilberto. A mineração e o garimpo de cassiterita em Rondônia. In: *Compêndio da história e Cultura de Rondônia*. Porto Velho: FUNCER, 1995. vol. III p. 57-65.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª. ed. - Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *A casa e a rua*. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIEHL, Astor Antônio. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FALCÃO, Kary Jean. *As contribuições linguísticas dos povos de religião de matriz africana na formação da linguagem de homossexuais*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Linguagem, Universidade Federal de Rondônia. Rolim de Moura: 2010.

FERENZINI, Valéria Leão. *A “Questão São Roque”: devoção e conflito*. Imigrantes italianos e Igreja Católica em Juiz de Fora (1902-1920). São Paulo: Annablume; Juiz de Fora: Prefeitura da Cidade de Juiz de Fora, 2010.

- FERREIRA, Aluizio Pinheiro. Em prol do Guaporé (Memorial ao Exmo. Sr. General Rondon). In: *Compêndio da história e Cultura de Rondônia*. Porto Velho: FUNCER, 1995. vol. III. pp. 17-20.
- FERREIRA, Euclides Menezes. *Pajelança*. São Luís: Estação Produções, 2003.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues [1982]. *A ferrovia do Diabo: a história de uma estrada de ferro na Amazônia*. São Paulo: Melhoramentos, 1987.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Religião afro-brasileira: uma nova abordagem sobre entidades espirituais caboclas. *Revista de Ciências Sociais da UFMA*. São Luís, v. 2. n. 1-2, p.128-145, jan/dez. 1982.
- _____. O caboclo em rituais públicos de um terreiro de São Luís: mina, cura, baião, canjerê e samba angola na Casa Fanti-Aschanti. In: *Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste/2*. Recife: UPE/CNPQ/FINEP/ABA. 1991, p.235-243.
- _____. *Terra de Caboclo*. São Luís: SECMA, 1994a.
- _____. A mulher no Tambor de Mina. *Revista de Ciências Sociais da UFMA*. São Luís: v. 4. n. 1-2, p.117-36, jan/dez. 1994b
- _____. Religião e Magia no Terecô de Codó (MA). In: LIMA, Tânia (org.). *Revista Antropológicas*. Campo Religioso do Norte e Nordeste: Tendências Recentes. Recife: Pós-Graduação em Antropologia da UFPE – Universidade Federal de Pernambuco, Ano II, v. 1, p. 67-80. 1997. (Serie Religiões Populares)
- _____. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. 2.^a ed. São Luís: EDUFMA. 2000a.
- _____. *Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA Editora, 2000b.
- _____. *Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão*. 2000b. X jornadas sobre alternativas religiosas em America Latina: Sociedad y religión en el tercer milenio. Buenos Aires, 3 a 6 de Octubre del 2000c. Disponível em <http://www.naya.org.ar>. Acesso em 29/11/2012.
- _____. *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siciliano, 2001a.
- _____. Terecô, a linha de Codó. In: *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Reginaldo Prandi, organizador. Rio de Janeiro: Pallas. 2001b, p. 59-73.
- _____. *Tradição e mudança na religião afro-brasileira do Maranhão*. Disponível em: <http://www.ufma.br/canais/gpmina/Textos17.htm>. Acessado em 22/11/2002.
- _____. *Pajelança no Maranhão no séc. XIX: o processo de Amélia Rosa*. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp; São Luís: FAPEMA, 1995.
- _____. [1985]. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: UFMA. 1996

_____. *Terra de Voduns*. (artigo encaminhado para publicação na Enciclopedia Cultural da Amazonia). s/d.

_____. Voduns da Casa Minas. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes Moura (Org.). *Meu sinal está no seu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989. p. 269.

FONSECA, Dante Ribeiro; TEIXEIRA, Marco Antonio Domingues; MORATTO, Juliana. A presença negra em Rondônia: as estruturas do povoamento. In: TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da; ANGENOT, Jean-Pierre (Org.). *Afros e Amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. Porto Velho: Edufro/Rondoniana, 2009. p. 9-34.

_____. Histórico das comunidades de remanescentes de quilombo de Pedras Negras, Santa Fé, Forte Príncipe da Beira – Vale do Guaporé – Rondônia. In: TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da; ANGENOT, Jean-Pierre (Org.). *Afros e Amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. Porto Velho: Edufro/Rondoniana, 2009. p. 101-136.

_____. *Barbadianos: os trabalhadores negros caribenhos da Estrada de Ferro Madeira Mamoré*. In: TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da; ANGENOT, Jean-Pierre (Org.). *Afros e Amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. Porto Velho: Edufro/Rondoniana, 2009. p. 137-166.

FRISOTTI, Heitor. *Passos no diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996.

FURUYA, YOSCHIAKI. *Entre "Nagoização" e "Umbandização": Uma síntese no Culto Mina-Nagô de Belém, Brasil*. Tokyo, Japan: Association for Latin American Studies, 1986. *Annals* 6. p.13-53.

_____. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil. Tradução: Ronan Alves Pereira. *Senri Ethnological Reports*, n.1, 1994.

GABRIEL, Chester E. *Communications of the Spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. Thesis (Doctor) - McGill University, 1980.

GALVÃO, Eduardo. [1951]. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betania Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologia políticas*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. *A lenda do ouro verde: política e colonização no Brasil Contemporâneo*. Cuiabá: UNICEN, 2002.

- HALBWACKS, Maurice. *A Memória coletiva*. São Paulo: Vertice, 1990.
- HARDMAN, Francisco Foot. *Trem fantasma: a modernidade na selva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.
- HOBSBAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- HUGO, Vitor. *Os desbravadores*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1991. Vol. 1.
- _____. *Desbravadores: minha presença em Rondônia*. 3ª. ed. – Prefácio de Jacob de Freitas Atalah. Porto Velho: ABG, 1998. Vol. 3.
- IANNE, Octávio. *Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia (1964-1978)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- JACOB, Cesar Romero et al. Dossiê religiões no Brasil. *Estudos avançados*. v. 18, n. 52. São Paulo, Set./Dez. 2004.
- _____. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-RJ/Loyola, 2004.
- LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the deep*. A study of an Afro-Brazilian Cult. Garden City, (N.Y.): The American Museum of Natural History/Doubleday Natural History Press, 1972.
- LEAL, Luciano. Formação dos cultos afro-brasileiros em Porto Velho/RO. *Revista Eletrônica Veredas Amazônicas*. v. 1, n. 1. Porto Velho, nov. 2011.
- LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.
- LIMA, Abnael Machado. Folclore. In: *Compêndio da história e Cultura de Rondônia*. Vol. III. Porto Velho: FUNCER, 1995. p. 109-116.
- _____. *Terras de Rondônia: aspectos físicos e humanos do Estado de Rondônia*. 3ª. ed. atualizada, Porto Velho: OFF-7 Editora Gráfica Ltda, 1997. p. 168.
- _____. *Porto Velho: de Guapindaia a Roberto Sobrinho*. Porto Velho: Gráfica Primor Formulário da Amazônia Ltda, 2012. p. 62.
- LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001. Vol. 1 e 2.
- _____. MENEZES, Nilza. Pintando o santo. *Cadernos Primeira Versão*. Ano II, n. 110. Porto Velho: EDUFRO, 2002.
- _____. História e estrutura ritual de um terreiro jeje-nago em Porto Velho. In: *Primeira Versão*. Ano II. No. 112. Porto Velho: EDUFRO, 2002.
- _____. Gênero e sucessão em Tambor de Mina: o terreiro de Santa Bárbara (Porto Velho – Rondônia). *Labirinto - Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia, 2005.

- LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. *Pluralismos e diversidade afro-religiosa em terreiros de mina no maranhão: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Luís: UFMA/ PPGCS, 2007.
- LINK, Rogério Sávio. *Especialistas na migração: luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia, 1967-1997*. Tese (Doutorado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008.
- LOUREIRO, João Jesus de Paes Loureiro. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.
- LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, George. *O segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes: quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina*. 2ª ed. Trad. Clarêncio Neotti e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1983.
- Mãe Stella de Oxóssi. *Meu tempo é agora*. 2ª ed. - Curitiba: Projeto CENTRHU, 1995.
- MAGGIE, Yvone. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1991.
- MENEZES, Esron Penha de. *Retalhos para a História de Rondônia*. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, (1980).
- _____. *Território Federal do Guaporé: retalhos para a história de Rondônia*. Porto Velho: Ed. Gênese, 1984.
- MENEZES, Nilza. Mocambo: com feitiço e com Fetiche: a trajetória do Bairro Mocambo em Porto Velho – Rondônia. In: *Revista Antropológicas*. Recife: PPGA/ Núcleo de Religiões Populares, 1998a. Ano III, v. 8. (Série Ensaios).
- _____. *Chá das cinco na floresta*. Campinas: Komedi, 1998b.
- _____. *Arreda homem que aí vem mulher: representações da Pombagira*. São Paulo: PPGCR/UMESP, 2009.
- _____. *Segredos e intrigas: relações entre violência de gênero e o processo de masculinização nas lideranças das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Velho*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. São Paulo, 2012.
- MARTINS, Luís Duílio de O. Martins. Ajanipá. In: *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000. 305-307.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*. v.19, p.53. São Paulo: Jan./Abr. 2005.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MONTEIRO, Josué. *O folclore em Porto Velho: noções e prática*. Porto Velho: Gráfica Municipal de Porto Velho, 1993.

MOTTA, Roberto. Religiões Afro-recifenses: ensaios de classificação. In: MOTTA, Roberto et al. (Org.) *Revista Antropológicas*. Recife: UFPE/PPGA, 1997, p. 11-34. Ano II, v. 2, n.1. (Série Religiões Populares)

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*. São Paulo, 5(1-2), 1993/nov.1994. p. 113-122.

_____. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NUNES PEREIRA, Manoel. *A Casa das Minas*. Contribuição ao Estudo das sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

OLIVEIRA, Jorge Coimbra de. *A burocracia elitizada e o Polonoroeste em Rondônia*. São Paulo: Programa de Pós-graduação em Sociologia. Tese (Doutorado em Sociologia). Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP: 2003.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Rio de Janeiro: 2007.

_____. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. Rio de Janeiro: CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Nº.14 – Setembro de 2009. p. 60-85.

OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: a diversidade do Brasil - nação*. 2ª. ed. rev. e ampl. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

ORO, Ari Pedro. Migração da religião dos orixás para o Cone-Sul. In: *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Cléo Martins e Raul Lody (Orgs.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 137-149.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

OTT, Ari Miguel Teixeira. *Dos projetos de desenvolvimento, aos desenvolvimento dos projetos: o PLANAFLORE EM RONDÔNIA*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas /Sociedade e Meio Ambiente) Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis: 2002.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro, 2004.

PAOLO, Pasquali di. *Umbanda e integração sócio: uma investigação sociológica na Amazônia*. Belém: UFPA/BOITEMPO, 1979.

- PERDIGÃO, Francinete; BASEGIO, Sérgio. *Migrantes Amazônicos. Rondônia: a trajetória da ilusão*. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.
- PINHEIRO, Ary Tupinambá Penna. *Umbanda de Porto Velho*, In: *Viver Amazônico*. Vol. 2. Porto Velho: Secretária de Estado de Cultura, Esportes e Turismo, 1986. p. 157-161.
- PINTO, Emanuel Pontes. *Rondônia, evolução histórica: criação do Território Federal do Guaporé, fator de integração nacional*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993.
- _____. *Hidrovia do Grão Pará a Mato Grosso: projetos para integração da fronteira oeste da Amazônia Colonial entre os rios Madeira, Mamoré e Guaporé (1797-1800)*. Porto Velho, ABG Gráfica Editora, 1988.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- _____; SOUZA, Patrícia Ricardo. Encantaria de mina em São Paulo. IN: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 216-280.
- PRICE, Richard. *O milagre da criouliização: retrospectiva*. Estudos Afro-asiáticos, Ano 25, 2003, p.385-419.
- PUREZA, André Rosa. *Políticas desenvolvimentistas e Questão Agrária na Amazônia: a necessária anomia ao nascedouro das ciências sociais no Pará*. <<http://www.klepsidra25.net/cienciassociaiais.htm>>. Acesso em 28/02/2013.
- QUINTAS, Gianno Gonçalves. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará – Centro de Filosofia e Ciências Humanas/ Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, 2007.
- RABELLO, Antônio Cláudio Barbosa. *Inventando o outro: Representações do desenvolvimento e da fronteira amazônica*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Universidade Federal do Pará - UFPA, Belém, 2004.
- RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia brasileira*. Vol. I. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- _____. *Os africanos no Brasi [1932]*. São Paulo: Nacional, 1977.
- RIBEIRO, René. *O Negro na Atualidade Brasileira*. Lisboa: Estudos de Antropologia Cultural e Social – Instituto de Investigação Científica Tropical / Centro de Antropologia Cultural e Social, 1988.
- ROHDE, Bruno Faria. *Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na Interpretação do universo umbandista*. V ENECULT

- Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 27 a 29 de maio de 2009. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador – Bahia - Brasil.
- ROTTA, Raquel Redondo; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. *Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda*. Estudos Feministas, Florianópolis, 15(3): 629-646, setembro-dezembro/2007.
- SALLES, Vicente. Cachaça, pena e maracá. In: *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro v. 27, n. 74, 1967, p. 46-55.
- _____. *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: UFGV/UFPA, 1971.
- SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. In: *Horizontes*. Belo Horizonte, vol. 1, n. 2, p. 28-43, 2º. sem. 1997.
- SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*. São Paulo, vol. XLIV (1º.), p. 139-160, 2009.
- SANTANA, Jerônimo de Garcia. *Rondônia e a Nova República: retrospectiva e avaliação*. Porto Velho: [s.l.], 1979.
- _____. *O abandono do Estado de Rondônia pelo Governo Federal*. [s.l.; s.n.], 1992.
- SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. *Etnografia, modernidade e construção da nação: estudo a partir de um culto afro-brasileiro*. Brasília: UNB/PPGAS, 2006.
- SANTOS, Roberto. *História Econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- SARRACENE, Rubens. *Orixás: Teogonia de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2002.
- SEIBLITZ, Zélia. A gira profana. In: *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985. p.122-156. (Cadernos Iser Nº. 18)
- SERÁFICO, José; SERÁFICO, Marcelo. A Zona Franca de Manaus e o capitalismo no Brasil. *Revista Estudos Avançados*. São Paulo, v. 19, n. 54, Maio/Ago. 2005. (Dossiê Amazônia Brasileira)
- SHAPANAN, Francelino. Entre caboclos e encantados. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- SILVA, Amizael. *No rastro dos pioneiros: um pouco de história rondoniana*. Porto Velho: SEDUC, 1984.
- _____. *Conhecer Rondônia*. Porto Velho: ABG Gráfica Editora, 1999.
- SILVA, Antônio Cândido. *Enganos da nossa História*. Porto Velho: EDUFRO, 2007.
- SILVA, Edna Fernandes Ferreira da. *Entre Ocós e Adés: a homossexualidade masculina na comunidade de terreiro Odé Fumilayó em Porto Velho*. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais) – Departamento de Sociologia, Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Porto Velho, 2008.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. São Paulo: Vozes, 1995.
- _____. Entre a gira da fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: ORO, Ari Pedro e SILVA, Vagner

- Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: Impactos do Neopetescotalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007. pp. 191-260.
- SILVEIRA, Marcos Silva da. *Cultos de Possessão no Distrito Federal*. Brasília: Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília - UNB. Brasília, 1994.
- SLENES, Robert W. *A árvore de Nsanda transplantada: cultos Kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste Brasileiro (século XIX)*. In: LIBBY, D. C. e FURTADO, J. F. (Org.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, século XVII e XIX*. São Paulo: Annabluma, 2006. pp. 273-314.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUZA, Laura Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Márcio. *Breve História da Amazônia*. 2ª. ed. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- SOUZA, Maria Cristiane Pereira. *A palavra e o lugar da cura: história oral com rezadeiras*. Dissertação (Mestrado em Geografia Regional). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Porto Velho: 2008. pp. 60-70.
- SOUZA, Marina de Mello. *Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural*. Estudos Afro-asiáticos, Ano 28, 2002, p.125-146.
- SOUZA, Valdir Aparecido de. *(Des)ordem na Fronteira: ocupação militar e conflitos sociais na bacia do Madeira-Guaporé (30-40)*. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade). Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista - Assis (SP), 2002.
- RAMOS, Artur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Casa Estudante do Brasil, 1951. Vol. 1.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- _____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.
- TEIXEIRA, Marco Antônio Domingos Teixeira. *A macumba em Porto Velho*. In: *Compendio da história e cultura de Rondônia*. Vol. 2. Porto Velho: FUNCER, Set/1994. p. 47-75.
- _____. *Dos campos d'ouro à cidade das ruínas, grandeza e decadência do colonialismo português no Vale do Guaporé. Séculos XVIII e XIX*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife, 1997.
- _____. *A resistência escrava no Guaporé*. In: TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues (Org.); FONSECA, D. R. (Org.) ; ANGENOT, J. P. (Org.). *Afros e Amazônicos: estudos sobre o negro na Amazônia*. vol. 500. Porto Velho: EDUFRO/Rondoniana, 2009:77-100.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão e PORDEUS JUNIOR, Ismael A. Candomblé/Umbanda: tradições e memória em questão. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Org.). *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 187-200.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do novo mundo (1400-1800)*. Trad. Marisa Rocha Motta; Coord. Mary del Priori; Rev. Tec. Márcio Scarlecio. Rio de Janeiro: Ed. Campus/Elsivier, 2004.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair. Cidadania e (re)produção do espaço urbano de Belém. In: D'INCAO, Maria Angela e SILVEIRA, Isolda Maciel da (Org.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Edição ilustrada. Prefácio do Prof. Amaro Quintas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1999.

VERGOLINO e SILVA, Anaíza. *O tambor das flores: uma análise da Federação Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação (mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, São Paulo, 1976. (Xerox)

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. *Cativos do sertão: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá – 1850 a 1888*. Cuiabá – MT. Marco Zero/EdUFMT, 1993.

WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional, 1957.

ANUÁRIOS / LIVRO DE ATA / PROCESSOS CRIMINAIS

Anuários

Culto Espírita Umbandista: número de templos e movimento verificado, segundo as unidades da federação – 1968. Serviço de Estatística Demográfica, Moral e Política.

Culto Espírita Umbandista: número de templos e movimento verificado, segundo as unidades da federação – 1969. Serviço de Estatística Demográfica, Moral e Política.

Livro de Ata

LIVRO DE ATA da Irmandade de Santa Bárbara, do ano de 1947.

LIVRO DE ATA da FECABER.

Processos criminais

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE RONDÔNIA. Processo Criminal n. 145/1978 contra João Galdino Lopes. Porto Velho, 26 set. 1978. (Cadastrado no banco de dados digital do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica do Tribunal de Justiça de Rondônia – CDH/TJ-RO).

BOLETINS INFORMATIVOS

BOLETIM DA IRMANDADE DE SANTA BÁRBARA, 1947 – 1ª. PARTE. Porto Velho, 1946. In: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Recife: UFPE/PPGA, 2001, p. 474.

BOLETIM INFORMATIVO DO INSTITUTO NACIONAL DA TRADIÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA. *União e Diversidade*. São Paulo, dez. 2007. p. 6 – Nº 1 – Ano 0.

RAÍZES INFORMATIVO. Porto Velho. Organizadores: Orlando Giorio, Silvestre Antônio, Júlio Costa e Ogã Ronaldo. 2004 (?).

ENTREVISTAS E DIÁLOGOS FORMAIS E INFORMAIS

Entrevistas

ABELARDO MENEZES DA SILVA/Seu Belo. Porto Velho, 31 de outubro de 1999 e 17 de janeiro de 2000.

ALJEZACIR RIBEIRO FERREIRA/Pai Jacir. Porto Velho, 18 de junho de 2011.

AVELINO SANTANA. Porto Velho, 21 de junho de 1999.

AULENILDA LOPES DE OLIVEIRA/Nilda da Oxum. Porto Velho, 11 de maio de 2011. (Entrevista realizada por Nilza Menezes com a participação de Marta Valéria de Lima).

GILBERTO CÉSAR CAVALCANTE TELES/Gilberto de Omolu. Porto Velho, 30 de abril de 2011.

CLOTILDE LOPES MENDES/ *Dona Clô*. Porto Velho, 14 de abril de 2011.

EUNICE AMALIA DA COSTA / *Mãe Nicinha* – Porto Velho, 8 de junho de 2011.

LEONARDO FERNANDES DA SILVA/Seu Léo. Porto Velho, 15 de julho de 1999.

FIRMINO FÉLIX DE LIMA/Mano Firmino. Porto Velho, 28 de outubro de 1999.

FRANCISCA VITAL DOS SANTOS/Dona Chica. Porto Velho, 17 de janeiro de 2000.

FRANCISCO CHAGAS DE FRANÇA/Seu França. Porto Velho, 27 de maio de 1999.

FRANCISCO CHAGAS DA SILVA/Seu Chagas. Porto Velho, 8 de julho de 2011.

FRANCISCO EDSON DA SILVA / Pai Edson - Porto Velho, 26 de março de 2011.

HIAGO DE PAIVA CARDOSO. Porto Velho, 25 de março de 2011 e 26 de maio de 2011.

HILTON DA VEIGA MONTEIRO/Hilton de Ogum. Porto Velho, 24 de fevereiro de 2011 (Esta entrevista foi realizada por Nilza Menezes e contou com a participação de Marta Valéria de Lima); e 26 de maio de 2011.

JOVELINA MARIA DA CRUZ E SILVA. Porto Velho, 23 de junho de 1999.

JULIETA HÓSTIA DE JESUS RIBEIRO/Mãe Hóstia. Porto Velho, 6 de julho de 2011.

JÚLIA MORAES DOS SANTOS/Julinha. Porto Velho, 16 de abril de 2011.

MANOEL ROBERTO NETO DA SILVA/Beto. Porto Velho, 18 de janeiro de 1999.

MARCONE VASCONCELOS DE MORAES/Marcone de Oxóssi. Porto Velho, 16 de março de 2011.

MARIA DO CARMO SAMPAIO PINTO/Dona Carmita. Porto Velho, 23 de outubro de 1999.

MARIA EDITE DO NASCIMENTO/Dona Edite. Porto Velho, 12 de março de 2011; 6 de julho de 2011.

MARCELINA DOS ANJOS BEZERRA/Dona Bibi. Porto Velho, 10 de junho de 2011.

MARINETE CUSTÓDIO DOS ANJOS BARROS/Cota. Porto Velho, 10 de junho de 2011.

MARIA AUXILIADORA LOBO/Dona Auxiliadora. Porto Velho, 1 de julho de 1999.

MARIA DO CARMO SAMPAIO PINTO/Dona Carmita. Porto Velho, 26 de maio de 1999 e 15 de julho de 1999.

MARIA PEREIRA PINTO/Maria Estrela. Porto Velho, 15 de maio e 21 de junho de 1999.

PEDRO PAULO BRITO DA SILVEIRA/Paulo de Ajossun/(Doté) Paulo de Azawini. Porto Velho, 21 de maio de 2011.

RONALDO DA SILVA SANTEIRO/Ronaldo de Xangô. Porto Velho, 20 de maio de 2011.

SEBASTIÃO DA COSTA SILVA/Tiãozinho de Oxósse. Porto Velho, 5 de junho de 2011.

WILMA INÊS DE FRANÇA ARAÚJO/Wilma de Oyá. Porto Velho, 16 e 22 de março de 2011.

RAIMUNDA NONATA RIBEIRO/Raimundinha. Porto Velho, 12 de abril de 2011.

RAIMUNDO NONATO DA MOTTA/Seu Dico. Porto Velho, 23 de outubro de 1999.

RITA DE CÁSSIA LOPES MENDES/Ritinha da Oxum. Porto Velho, 14 de abril de 2011.

SILVESTRE ANTÔNIO GOMES SANTOS. Porto Velho, 1º. de junho de 2011.

VALDELÍRIO LÂMEGO BORGEA/Seu Valdelírio. Porto Velho, 28 de maio de 1999 e 02 de junho de 1999.

Diálogos formais

MARIA DE FÁTIMA SAMPAIO/Fátima de Oyá, durante uma longa conversa que mantivemos com ela no dia 30 de julho de 2011 em Porto Velho.

SONIA REGINA GOMES DA SILVA/*Sonia Gomes*, durante uma conversa ocorrida no dia 05 de abril de 2011, na residência de Nilza Menezes Lino Lagos, em Porto Velho.

Diálogo informal

WAGNER RICARDO VAZ DE GOIS, durante a reunião de fundação da FECAUBER, em 18 de junho de 2011.

IMPRESSOS

1922

A Pagelança em Guajará-Mirim. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 mar. 1922. s/p.

1930

Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 ago. 1930. s/p.

Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 nov. 1930. p. 2.

Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 nov. 1930. p. 2.

Festejos de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 3 dez. 1930. s/p.

Notas e Informações. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 de dez. 1930. s/p.

1931

Festa de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 25 nov. 1931. p. 3.

1932

Convite. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 nov. 1932. p. 4.

Festa de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 4 dez. 1932. p. 3.

1933

Festa de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 nov. 1933. p. 2.

O encerramento do Mez Mariano. *Alto Madeira*. Porto Velho, 04 jun. 1933. s/p.

Novenário de Nossa Senhora de Nazareth. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 out. 1933. s/p.

1935

Programa dos Actos Religiosos da Semana Santa de 1935 em Porto Velho. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 abr. 1935. s/p.

Mez de Maria. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 mai. 1935. s/p.

Mez Mariano. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 mai. 1935. s/p.

Mez Mariano. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 mai. 1935. s/p.

Mez de Maria. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 mai. 1935. p. 2.

Capela de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1935.

A visita pastoral do ilustre Prelado Mons. Pedro Massa. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 jul. 1935. s/p.

Capella de S. Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 jul. 1935. p. 2.

Festividades de S. Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 4 dez. 1935. s/p.

Capella de S. Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 27 nov. 1935. p. 2.

1936

Programa dos solennes festejos de Nossa Senhora de Nazareth em 1936: de 11 a 25 de outubro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 out. 1936. s/p.

Festividades de Santa Bárbara em Porto Velho. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 out. 1936. p. 2.

Festejos de Nossa Senhora de Nazareth. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 out. 1936. p. 3.

1938

Festividades de Sta. Bárbara em Porto Velho. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 nov. 1938. s/p.

1940

Columna Mariana “Ave Maria”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jun. 1940. s/p.

Columna Mariana “Ave Maria”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jun. 1940. s/p.

Columna Mariana “Ave Maria”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 13 out. 1940. s/p.

Lista dos Noitarios do Novenario de Santa Bárbara, a realizar-se no periodo de 26 de Novembro a 4 de Dezembro de 1940. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 nov. 1940. p.1.

Festa de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 4 dez. 1940. s/p.

1941

1. Festejos de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 nove. 1941. s/p.

2. Festejos de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 nov. 1941. p. 3.

3. Festejos de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 3 dez. 1941. p. 3.

1942

Festa de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 13 jan. 1942. p. 2.

Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 28 mai. 1942. s/p.

Festejos de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 nov. 1942. s/p.

Festejos de S. Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 nov. 1942. s/p.

1943

Festejos de Santa Bárbara terá início no dia 26 de novembro 1943. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 nov. 1943. s/p.

1947

COSTA, (Dom) João B. Secção Religiosa: O Homem. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 ago. 1947. p. 2.

1949

CANTANHEDE, Antonio. Achegas para a História de Porto Velho: A Irmandade e a Capela de Santa Bárbara. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 out. 1949. p. 2.

1975

Espírito de Porco baixa no batuque. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 abr. 1975. p. 7.

PINHEIRO, Ari. Chica Macaxeira. *O Guaporé*. 26 out. 1975, p. 5.

1976

FARELLI, Maria Helena. Culto às almas, bruxaria e fantasmas revelam que feiticeiros ainda existem: Umbanda e Quimbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 abr. 1976.

Panorama Político: MDB começa propaganda. *O Guaporé*. Porto Velho, 12 e 13 set. 1976. p. 2.

Repórter informativo: Enjolras Araujo Veloso, outro não foi lá. *O Guaporé*. 21 nov. 1976. p. 3.

PINHEIRO, Ari Tupinambá Penna. “Chica Macacheira”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 nov. 1976. p. 5.

1977

Começou a festa do santo guerreiro. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. p. 1.

Tambor bate o dia todo no fim da festa de São Sebastião. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. p. 1.

Saravá! Começam as festas do santo guerreiro. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. 1º. Caderno. p. 3.

Terreiros enceram festa de São Sebastião. *A Tribuna*, 12 jan. 1977. p. 1.

Saravá! Começam as festas ao santo guerreiro. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. Caderno Cidade, p. 3.

Ata de Fundação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia - F.E.U.R. *A Tribuna*. Porto Velho, 12 jan. 1977. Caderno Sociedade, p. 5.

Umbandistas continuam comemorando São Sebastião. *A Tribuna*. Porto Velho, 15 e 16 jan. 1977. Caderno Cidade, p. 3.

Terreiros encerram festa de Sebastião. *A Tribuna*. Porto Velho, 20 jan. 1977. Caderno 1, p. 3.

Tambor bate o dia todo no fim da festa de S. Sebastião. *A Tribuna*. Porto Velho, 20 jan. 1977. s/p.

Coluna Flashes. *Alto Madeira*. Porto Velho, 1 jul. 1977. p. 2.

Porto Velho também faz a Festa dos Orixás. *O Guaporé*. Porto Velho, 6 jul. 1977.

Repórter informativo. p. 3.

Chega primeiro conferencista da Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1977. p. 1.

Umbandistas iniciam amanhã o Encontro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1977. p. 1.

Chega primeiro conferencista da Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1977. p. 1.

Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1977. p. 1.

Hoje a Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1977. p. 1.

TOURINHO, Eudes e Lucio ALBUQUERQUE. Primeiro Encontro de Orixás. Uma festa de branco e fé. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jul. 1977. p. 5.

TOURINHO, Eudes e Lucio ALBUQUERQUE. Candomblé, magia ou eligião? *Alto Madeira*, 12 jul. de 1977. p. 5.

“Festa dos Orixás” teve danças e batismo”. *O Guaporé*. Porto Velho, 12 jul. 1977. p.1.

Umbandistas visitaram Pedacinho de Chão. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jul. 1977. p. 1.

Umbanda de Rondônia no Encontro de Manaus. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jul. 1977, p. 1.

Saravá: Rondônia na Festa de Orixás de Manaus. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jul. 1977. p. 3.

UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 e 25 jul. 1977. p. 3.

UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 jul. e 1º. ago. 1977. p. 2.

Alto Madeira. Porto Velho, 3 ago. 1977. p. 3.

Umbanda: Educação dos médiuns. *O Guaporé*. Porto Velho, 07 ago. 1977. p. 3.

UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 11 ago. 1977. p. 2.

Umbanda: coluna sob responsabilidade da F.E.U.R. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 e 15 ago. 1977. p. 2.

Umbanda: Educação dos médiuns. *O Guaporé*. Porto Velho, 14 ago. 1977. p. 5.

UMBANDA. Coluna de responsabilidade da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 17 ago. 1977. p. 6.

IZÉL, Getúlio. No campo espiritual da Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 ago. 1977. p. 5.

Rondônia vai na 6ª para Manaus: Umbanda. *Alto Madeira*, Porto Velho, 24 de ago. 1977. p. 3.

Umbanda: Coluna sob responsabilidade da F.E.U.R. *Alto Madeira*. Porto Velho, 25 ago. 1977. p. 3.

Umbandistas seguem hoje ara encontro em Manaus. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 ago. 1977. p. 1.

Umbandistas de todo Brasil se reúnem em São Paulo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 1 nov. 1977. p. 1.

Presidente dos Umbandistas vai a reunião em São Paulo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 1 nov. 1977. p. 3.

Umbanda tem líder nacional. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 nov. 1977. p. 1.

Jamil Rachid, líder da Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 nov. 1977. p. 3.

A Umbanda em marcha. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 nov. 1977. p. 9.

Federação Umbandista concluiu ano escolar. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 dez. 1977. p. 2.

Umbandistas levam oferendas para Yemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. 1977. p. 3.

1978

Umbandistas comemoram 1º. Ano da federação. *Alto Madeira*. Porto Velho, 3 jan. 1978. p. 1.

IZÉL, Getúlio. No campo espiritual da Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 e 16 jan. 1978. p. 8.

Umbanda vai “iniciar” (Cerimônia de “roncó” no Sábado de Aleluia). *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 jan. 1978. p. 1 e 3.

Umbanda e Católicos comemoram S. Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 jan. 1978. p. 1.

Terreiros festejam São Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 jan. 1978 p. 3.

Umbanda fez festa para Santo Guerreiro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 jan. 1978. p. 1.

São Sebastião homenageado em seu dia. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 jan. 1978. p. 1.

UMBANDA VAI “INICIAR” (Cerimônia do “roncó” no sábado de aleluia). *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 jan. 1978. p. 1.

FEUR fará especial amanhã. *Alto Madeira*. Porto Velho, 26 jan. 1978. p. 3.

Umbanda iniciou ontem Roncór. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 fev. 1978. p. 3.

Bairro Novo Porto Velho, Esperança dos sacrificados. *A Tribuna*. Porto Velho, 25 e 26 fev. 1978. p.3.

Federação de Umbanda faz cabeça de quatro novos iaôs em Rondônia. *O Guaporé*. Porto Velho, 4 mar. 1978. p. 2.

Umbanda suspende trabalhos. *Alto Madeira*. Porto Velho, 17 mar. 1978. p. 1.

Comando sanitário interdita escola de Umbanda. *O Guaporé*. Porto Velho, 19 mar. 1978. p. 1.

Rondônia vai ao Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 abr. 1978. p. 3.

SILVA, Amizael Gomes da. Guajará Mirim: A conquista da fronteira desconhecida (final). *O Guaporé*. Porto Velho, 14 abr. 1978. p.7.

Quebra-quebra faz PM fechar Batuque S. Jorge. *O Guaporé*. Porto Velho, 21 abr.1979. p. 6.

Federação Umbandista de Rondônia: Alteração dos Estatutos da Federação Espírita Umbandista de Rondônia. *O Guaporé*. Porto Velho, 29 abr.1978. p. 2.

II Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 19 mai. 1978. p. 3.

Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 1 jun. 1978. p. 3.

Umbanda recebe título honorífico. *Alto Madeira*. Porto Velho, 6 jun. 1978. p. 1 e p. 2.

Mesquita no Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jun. 1978. p. 1.

Governador do Acre no Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jun. 1978. p. 1.

Umbanda recebe título honorífico. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jun. 1978. p. 3.

Título honorífico para o presidente da FEUR. *Alto Madeira*, 7 jun. 1978. p. 3.

FEUR prepara-se para II Encontro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jun. 1978. p. 3.

Encontro de Orixás confirmado. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 e 3 jul.1978. p. 1 e 3.

Orixás vem para Encontro domingo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 jul. 1978. p. 1.

Encontro de Orixás reúne umbandistas em P. Velho. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 jul. 1978. p. 1.

Hoje é o ensaio geral para Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 jul. 1978, p. 3.

II Encontro dos Orixás reunira mais de uma centena de representantes de outros Estados. *O Guaporé*. Porto Velho, 9 jul. 1978. p. 6.

II Encontro dos Orixás reuniu representantes de vários Estados. *O Guaporé*. Porto Velho, 11 jul. 1978. p. 6.

Padre Chico na Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jul. 1978. p. 5.

Mãe-de-santo manda mulher desesperada matar seis crianças. *O Guaporé*. Porto Velho, 25 out. de 1978. p.6.

Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR. Edital de convocação e Assembléia Geral. *O Guaporé*. Porto Velho, 19, 20 e 21 jul 1978. p.5.

Faleceu a velha babalorixá de Rondônia. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 dez. 1978. p. 3.

Festa de Yemanjá na balsa. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 dez. 1978. p. 3.

Umbanda com tudo pronto para festa de Yemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 dez. 1978. p. 3.

1979

Termina hoje os festejos de São Sebastião. *O Guaporé*. Porto Velho, 20 jan. 1979. p. 1.

Homenagem a São Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 20 jan. 1979. p. 3.

Centro São Sebastião festejou seu santo padroeiro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 21 e 22 jan. 1979. p. 3.

Gonzaga intensifica contenção de despesas. *Alto Madeira*. Porto Velho, 3 abr.1979. p. 5

Quebra-quebra faz PM fechar Batuque S. Jorge. *O Guaporé*. Porto Velho, 21 abr. 1979. s/n.

SILVA, Tancredo da e D´AVILA, Mamede José. Umbanda. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jun. 1979. p. 2.

Orixás: festa será no dia 8. *Alto Madeira*. Porto Velho, 16 jun. 1979. p. 3.

Umbandistas já tem programa da festa dos orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 24 e 25 jun. 1979. p. 3.

Festa dos Orixás em Rondônia: 2º. Encontro. *O Guaporé*. Porto Velho, 27 jun. 1979. p. 4.

Umbandista em “trance” sevicia sua mulher. *O Guaporé*. Porto Velho, 1 jul. 1979. p.1.

Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 de jul. 1979. p. 1.

Orixás baixam amanhã na III festa da FEUR. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1979. p. 3.

VALENTE, Sérgio. Orixás. Coluna Pessoas e Fatos. *O Guaporé*. Porto Velho, 10 jul. 1979. Caderno Sociedade, p. 9.

_____. Ecos da festa dos Orixás. Coluna Pessoas e Fatos. *O Guaporé*, 11 jul.1979. Caderno Sociedade. p. 9.

_____. Pessoas & Fatos: Almoço. *O Guaporé*. Porto Velho, 10 jul. 1979. p. 9.

Fenômenos paranormais não justificam crimes. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 out. 1979. p. 3.

FEUR vai homenagear Yemanjá no dia 31. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 dez. 1979. p. 1.

Umbandistas confraternizam. *O Guaporé*. Porto Velho, 29 dez. 1979. p. 5.

1980

Motorista em “transe” bate na esposa e reage contra a policia. *O Guaporé*. Porto Velho, 13 jan. 1980. p. 4.

Umbandistas já comemoram São Sebastião. *Alto Madeira*. 15 jan. 1980. p. 3.

Centro comemorou o dia de S. Sebastião. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 jan. 1980. p.3.

Federação proíbe bebidas. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 1.

Feur vai legalizar terreiros. *Alto Madeira*. Porto Velho, 30 jan. 1980. p. 3.

LIMA, Pastor Benedito R. de. Superstição e Feitiçaria. *O Guaporé*. Porto Velho, 16 mar. 1980. p.2.

Umbandistas encontram-se em Rondônia em julho. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 jun.1980. p. 7.

Feur recebe adesões para IV Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 17 jun. 1980, p. 3.

A festa do Branco: Orixás se encontram em Rondônia. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 de jul. 1980. p. 3.

Missa abre encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 4 de jul. 1980. p.3.

A festa do Branco: Orixás se encontram em Rondônia. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1980. p. 3.

Orixás: uma festa de fé. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 jul. 1980. p. 1.

Sucesso na Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 15 de jul. 1980. p. 3.

Grande encontro dos umbandistas. *Revista Aruanda*. Dez./Jan. 1981. p. 14.

Grande encontro dos umbandistas. *Revista Aruanda*. São Paulo, Dez./80 - Jan./1981. p. 14. n. 37.

1981

Coluna Umbandista: Atividades da Federação. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 fev. 1981. p. 8.

Umbanda regulariza Centros. *Alto Madeira*. Porto Velho, 25 mar. 1981. p. 1.

Umbandistas farão encontro em sede nova. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 jun. 1981. p. 3.

Orixás: mudou hora do início. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1981.

Hoje o ensaio: Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1981. p. 3.

Feur entregou um troféu a Teixeira. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 jul. 1981. p. 1.

Mais de 3 mil pessoas na Festa dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 jul. 1981. p. 3.

Melhorial fala do seu Programa de Trabalho. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 ago. 1981. p. 8.

1982

Pai-de-santo cobrou consulta com cantada. *Alto Madeira*. 19 fev. 1982. p. 3.

“Pai de santo” é preso por tentar estuprar doméstica depois de rezar em criança. *O Guaporé*. Porto Velho, 19 fev. 1982. p. 3.

FEUR reúne orixás em julho em Ji-Paraná. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jun.1982, p. 1.

Encontro dos Orixás será em Ji-Paraná. *Alto Madeira*. Porto Velho, 22 jun.1982. p. 3.

Amanhã em Ji-Paraná 7º. Encontro de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1982. p. 1.

Saravá: Hoje é dia de Exu. Sexta-feira, 13 de agosto. *Alto Madeira*. Porto Velho, 13 ago. 1982.

1983

RO tem encontro de pais de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 abr. 1983. p. 3.

Presidente da FEUR denuncia exploração. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 abr. 1983. p. 3.

Tudo pronto para encontro: Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 29 jul. 1983. s/n.

Os atabaques soam: é a festa de Iemanjá. Jornal O Estadão. Porto Velho, 10 de dezembro de 1983. p. 1.

Umbanda reverencia Iemanjá e Nanã Boroquê. Jornal O Estadão. Porto Velho, 10 de dezembro de 1983. p. 5.

Ano Novo com Missas, Vigílias e Cultos. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. de 1983. p. 3.

1984

Preto Velho tem festejos amanhã. *Alto Madeira*, 12 mai. 1984. p. 5.

FEUR explica mudança no Encontro dos Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 8 ago. 1984. p. 3.

FEUR define programa. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 out. 1984. p. 3.

1985

Umbandistas fazem festa para orixá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 9 jul. 1985. p. 3.

Tudo pronto para a festa da Umbanda no domingo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 13 jul. 1985. p. 3.

Marginais tomam conta de área atrás da Rodoviária. *Alto Madeira*. Porto Velho, 4 dez. de 1985. p. 1.

1986

FEUR organiza reunião de Orixás. *Alto Madeira*. Porto Velho, 6 e 7 jul. 1986. p.1.

Feur promove Encontro dia 13. *Alto Madeira*. 6 e 7 de jul. 1986, p. 3.

1987

Umbandistas vão se reunir dia 12. *Alto Madeira*. Porto Velho, 14 e 15 jun. 1987. p. 4.

Destruíu templo de Umbanda e feriu mulher. *Alto Madeira*. Porto Velho, 28 jul. 1987. p. 5.

1988

Coluna Espírita: Espiritismo X Espiritualismo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 17 jan. 1988. Caderno 2, p. 3.

1989

Curandeiro fazia até mesmo cirurgia. *O Guaporé*. Porto Velho, 1989. Caderno Policial. p. 16

Santa Bárbara quer reabertura de ruas. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 fev. 1989. Seção Cidade.

Porto Velho: Lama e buracos por todos os lados. *Alto Madeira*, 16 fev. 1989. p. 5.

Orixás promovem encontro. *Alto Madeira*. Porto Velho, 7 jul. 1989. p. 8.

1990

Golpe de Macumbeiro engana moça. *O Guaporé*. Porto Velho, 23 mai. 1990.

“Fim do mundo” cria polêmica religiosa. *O Guaporé*. Porto Velho, s/d. p. 1.

Feur quer ajuda para umbandismo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1990. p. 1.

Feur destaca em encontro importância da umbanda”. *Alto Madeira*. Porto Velho, 10 e 11 jul. 1990, p.4. Caderno “local”.

1991

Macumbeiro que fulminou rival já está detido. *O Guaporé*. Porto Velho, 26 jan. 1991. p.12.

PMDB esqueceu dia da morte de Agenor. *Alto Madeira*. Porto Velho, 11 nov. 1991. p. 3.

Natal: a celebração acontece entre todos, cada um a sua maneira. *Alto Madeira*. Porto Velho, 23 dez. 1993. Caderno 2, p.1.

Umbandistas se preparam para festa de Iemanjá. *Alto Madeira*. Porto Velho, 31 dez. 1991. p.4.

1994

Terreiro recebe médiuns para iniciação. *Alto Madeira*. Porto Velho, 2 out. 1994.

FIGLIORE, Marcus F. e FRAGA, Rômulo. Seita ou Religião? Mãe de Sato revela os mistérios ocultos. *Alto Madeira*. Porto Velho, 12 fev. 1994. Caderno 2, p.1.

1995

Pastor acusado de invadir terreiro de mãe de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 5 de maio de 1995. p. 11.

1996

Pastor acusado de invadir terreiro de mãe de santo. *Alto Madeira*. Porto Velho, 6 mai. 1996. p.11.

2008

BERABA, Marcelo. O terreiro da contradição. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 30 mar. 2008.

MAPAS

Cidade de Porto Velho. Porto Velho, Prefeitura Municipal da Cidade de Porto Velho, 2000. Escala 1:14.000. Mapa color. 100 x 80cm.

Localização de Porto Velho em Relação ao Brasil. Listel Teleron , 1998, p. 18.

ACERVO DOCUMENTAL

(Tipologia e Volume de documentos consultados)

I – Acervo da Biblioteca do IBGE/RO - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas do Estado de Rondônia.

Janeiro

1. Verificação dos dados estatísticos sobre a economia e dados sócio-culturais de Rondônia no período de 1950 a 2000 para efeito comparativo.
2. Levantamento dos dados estatísticos sobre as religiões em geral e as religiões afro-brasileiras em Rondônia nas décadas de 1950/2000.

II – Acervo da Biblioteca Pública Municipal Francisco Meireles (Porto Velho).

Março/Novembro.

1. Consulta realizada no Acervo de Jornais.

TOTAL GERAL PROVISÓRIO DE DOCUMENTOS CONSULTADOS = 9.087.

1. O GUAPORÉ – 1975 a 1995 Total Provisório = 3.225

Para os anos 1984 a 1986 não há nenhum exemplar no acervo.

O ano 1987 só contém exemplares a partir do mês de julho.

Há na coleção diversos meses com um pequeno número de exemplares.

A coleção foi interrompida. Os documentos só chegam até o ano de 1992.

2. O ALTO MADEIRA – 1975 a 1995 Total Provisório = 5.862

Embora haja meses com pouquíssimos exemplares, não se observou interrupção na coleção.

3. A TRIBUNA – 1976 – 1977

Não foi computado.

DÍÁRIO DE ATIVIDADES DE TRABALHO DE CAMPO – 2011

I - IBGE

II - CONTATOS E ENTREVISTAS COM ADEPTOS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

III - PARTICIPAÇÃO EM EVENTOS E OUTRAS ATIVIDADES

IV - PESQUISA EM ACERVOS PÚBLICOS E PRIVADOS

O quadro abaixo apresenta os resultados quantitativos do trabalho de campo realizado em 2011.

Sumário de entrevistas realizadas em 2011
Sacerdotes = 26 Adeptos com cargos na hierarquia dos terreiros = 6
Candomblé = 19 distribuídos ente as nações queto, angola, nagô, jeje e jeje-mahi.
Umbanda = 8 distribuídos entre os modelos de Umbanda Omolocô e Umbanda Mina.
Tambor de Mina = 3
Total de entrevistados = 31
Horas de gravação = 91:32:20 - Média por entrevistado = 2h
Período de realização: de janeiro a julho de 2011.
Método adotado: <i>História oral temática.</i>
Técnica empregada: Entrevista <i>semidirigida.</i>
Observação: Quase todos os sacerdotes foram adeptos da Umbanda antes de se iniciarem no Candomblé. Todos realizam sessões de Umbanda nos seus terreiros, sejam de forma regular ou irregular, para atender tantos às suas necessidades pessoais quanto às dos seus filhos de santo. Alguns são iniciados nos rituais da Jurema e o praticam regularmente, é o caso de todos os sacerdotes identificados como adeptos do Candomblé nagô.

- a) Fontes impressas em jornais: Foi realizada pesquisa no acervo da Biblioteca Pública Municipal “Francisco Meirelles”, situada em Porto Velho. Nele consultamos os periódicos Alto Madeira e O Guaporé; no Centro de Documentação Histórica de Rondônia – CDH/RO, também situado em Porto Velho, consultamos as coleções do jornal A Tribuna. Os resultados totais e parciais que foram obtidos são os seguintes:

Consulta realizada no Acervo de Jornais da Biblioteca Pública Municipal Francisco Meireles (Porto Velho).

Período: Março/Novembro de 2011.

1. O GUAPORÉ – 1975 a 1995 Total = 3.225

Observação: Para os anos 1984 a 1986 não há nenhum exemplar arquivado. O ano 1987 só contém exemplares a partir do mês de julho.

Na coleção como um todo há diversos meses com um pequeno número de exemplares.

Os documentos só chegam até o ano de 1992.

2. O ALTO MADEIRA – 1975 a 1995 Total = 5.862

Observação: Embora haja meses com pouquíssimos exemplares, não se observou interrupção na coleção.

Consulta realizada no Acervo de periódicos do Centro de Documentação Histórica de Rondônia – CDH/RO (Porto Velho).

Período: Agosto de 2011.

3. A TRIBUNA – 1976 – 1977

Observação: Não foi computado o número de exemplares consultados.

TOTAL PARCIAL DE DOCUMENTOS CONSULTADOS = 9.087.

Sobre os acervos guardados nestes locais constatamos que em geral os documentos estão em bom estado de conservação. O único problema que observamos são as lacunas na sequência das coleções. Em nenhum destes espaços de guarda e preservação documental constam as publicações do jornal Alto Madeira do período relativo à década de 1960, estendendo-se essa lacuna até ao ano de 1975. Além disso, a partir desse ano até ao de 1990, se constatou que há algumas coleções anuais que estão incompletas.

Lista de Tendas, Terreiros e Searas visitadas entre os anos de 1999 e 2000

1. **Barracão de Santa Bárbara - em Porto Velho.**
2. **Barracão de Santa Bárbara e Santo Antônio de Lisboa - em Porto Velho.**
3. **Abaça de Nagô Iemanjá Ogunté.**
4. **Seara Seu Coroa do Vento, de Maria Pereira Pinto/Maria Estrela.**
5. **Seara de Umbanda Nossa Senhora da Conceição, de Manoel Euclides da Silva, situada em Candeias do Jamari.**
6. **Tenda Espírita Roselita Del Pandéiro, de Denise Alencar – em Porto Velho.**

Obs: As áreas destacadas referem-se a espaços de culto que frequentamos com regularidade e onde participamos de ritos, festas, aniversários e outras atividades.

Sacerdotes e adeptos entrevistados em 2011

1. **ALJEZACIR RIBEIRO FERREIRA / Pai Jacir - 18 de junho de 2011**
Centro de Santo Onofre

RUA SALGADO FILHO, 1146
BAIRRO MATO GROSSO

2. AULENILDA LOPES DE OLIVEIRA / Mãe Nilda - 11 de maio de 2011
Templo De Umbanda "Nosso Lar"
RUA 1, 1434
BAIRRO AGENOR DE CARVALHO
1. CLOTILDE LOPES MENDES/ Dona Clô – 14 de abril de 2011.
Shoupana da Jurema
BAIRRO ARIGOLÂNDIA
3. EUNICE AMALIA DA COSTA / Mãe Nicinha – 8 DE JUNHO DE 2011
Ilé Asé Oyá Sin À
RUA PARANÁ, 1872
BAIRRO NOVA FLORESTA
4. FRANCISCO CHAGAS DA SILVA / Seu Chagas – 8 de julho de 2011
Centro de Umbanda Pai Joaquim
RUA VENEZUELA, 789
Bairro Nova Porto Velho
5. FRANCISCO EDSON DA SILVA / Pai Edson - 26 de março de 2011
Terreiro Nossa Senhora da Penha
RUA HIGIENÓPOLIS, 8564
BAIRRO SÃO FRANCISCO
6. GILBERTO CEZAR CAVALCANTE TELES / Gilberto Teles – 30 DE ABRIL DE 2011.
Palácio de Obaluaê
RUA BENJAMIM CONSTANT, 961
BAIRRO OLARIA
7. HIAGO DE PAIVA CARDOSO
Barracão de Santa Bárbara
RUA TABAJARA, 234
VILA TUPI
8. HILTON DA VEIGA MONTEIRO/Hilton de Ogum - Porto Velho, 26 de maio de 201126 de maio de 2011
Ilé Axé Ogum D´Ajulekan
RUA PERCY HOLDER
BAIRRO CIDADE DO LOBO
9. JÚLIA DE MORAES DOS SANTOS / Júlia de Ogum / Julinha – 16 de abril de 2011

Ilé Axé Xiré Oya
RUA SALGADO FILHO
BAIRRO MATO GROSSO

10. JULIETA HÓSTIA DE JESUS RIBEIRO / Mãe Hóstia – 6 de julho de 2011
Centro de Umbanda São João Batista
RUA DA FORTUNA, 1017
NOVA FLORESTA
11. MARCELINA DOS ANJOS BEZERRA / Dona Bibi – 10 de junho de 2011
Tenda Espírita Santo Antônio
RUA BUENOS AIRES
BAIRRO NOVA PORTO VELHO
12. MARCONE VASCONCELOS DE MORAES / Marcone de Oxósse – 16 e 21 de março de 2011
Ilé Axé Odé Fumilaió
AV. CAMPOS SALES, 6167
BAIRRO CIDADE DO LOBO
13. MARIA EDITE DO NASCIMENTO / Mãe Edite – 12 e 16 de março de 2011
Seara de Ogum - São Jorge
RUA BUENOS AIRES,
BAIRRO NOVA PORTO VELHO
14. MARIA HELENA FERNANDES DA SILVA / Mãe Helena- 24 de maio de 2011
Ilé Axé Tubi-Leó

Rua Paraná, 1961
Bairro Nova Floresta
15. MARINETE CUSTÓDIO DOS ANJOS BARROS / Cota – 10 de junho 2011
Tenda Espírita Santo Antônio
RUA BUENOS AIRES
BAIRRO NOVA PORTO VELHO
16. MIGUEL JOAQUIM SANT'ANNA FILHO – 31 de maio de 2011
(Ex-adepto)
Instituto Azo Un Tó
RUA TRAVESSA DANIEL NERY, 820
BAIRRO NOVA FLORESTA
17. NILZA MENEZES LINO LAGOS – 28 de novembro de 2010
Kilombo Odomyó
RUA MADEIRA MAMORÉ, 2830
VILA CANDELÁRIA

18. PEDRO PAULOBRITO DA SILVEIRA/ - 21 de maio de 2011
Instituto Azo Un Tó
RUA TRAVESSA DANIEL NERY, 820
BAIRRO NOVA FLORESTA
19. RAIMUNDA NONATA RIBEIRO / RAIMUNDINHA – 12 de abril de 2011
Ilé Axé Ogum D´Ajulekan
RUA PERCIL HOLDER
BAIRRO CIDADE DO LOBO.
20. RONALDO DA SILVA SANTEIRO – 17 de maio de 2011
Roça de Xangô Aganjú
RUA 06, 601
VILA CANDELÁRIA
21. RITA DE CÁSSIA LOPES MENDES - 14 de abril de 2011
SHOUPANA DA JUREMA
BAIRRO ARIGOLÂNDIA
22. SEBASTIÃO DA SILVA COSTA /TIÃOZINHO DE OXÓSSE – 29 de março de 2011
Centro Espírita Cabana de Oxóssi
Rua das Castanheiras, 7243
Bairro Nova Esperança
23. SILVESTRE ANTÔNIO GOMES SANTOS / Ogã Abiciayé Iansã – 1 de junho de 2011.
(Presidente da ACUNERAA e ogã)
Ilé Axé Ogum D´Ajulekan
RUA PERCIL HOLDER
BAIRRO CIDADE DO LOBO.
24. WAGNER RICARDO VAZ DE GÓIS – 21 de março de 2011.
Kilombo Odomyó
RUA MADEIRA MAMORÉ, 2830
VILA CANDELÁRIA
25. WILMA INÊS DE FRANÇA ARAÚJO / Wilma de Iansã / Wilma de Oyá
Ilé Axé Xiré Oya
RUA SALGADO FILHO
BAIRRO MATO GROSSO

CONVERSAS FORMAIS

1. INALDO BATISTA SOUZA/Babá Buiú
Kilombo Odomyó
RUA MADEIRA MAMORÉ, 2830
VILA CANDELÁRIA
2. FÁTIMA SAMPAIO / (Doté) Fátima de Oyá
RUA PEDRO ALBANIR, 573
BAIRRO APUNIÃ
CONJUNTO 4 DE JANEIRO
3. RITA CÁSSIA ARAÚJO MANSO / Mãe Rita da Oxum
CENTRO ESPÍRITA DE FÉ E CARIDADE ÁGUAS DA OXUM
BAIRRO APUNIÃ
CONJUNTO 4 DE JANEIRO
4. SONIA REGINA GOMES DA SILVA/Sonia Gomes
Tenda Espírita Santo Antônio
RUA BUENOS AIRES
BAIRRO NOVA PORTO VELHO

Relatório abreviado de Trabalho de Campo – Material Coletado

1. LISTA DE ENTREVISTADOS

2010

Dezembro

BABÁ – 28 de novembro de 2010, 00:34:98./ 00:12:51 / ; dezembro de 2010, 00:19:30/ = 01:06:79. **Candomblé Keto**

OBSERVAÇÃO SOBRE BARRACÃO DE SANTA BÁRBARA – dezembro de 2010, 00:00:43/00:02:39.

REFLEXÕES SOBRE O BARRACÃO DE SANTA BÁRBARA – 00:10:25.

2011

Janeiro

SEU DICO – 26 de janeiro, 00:09:52. **Mina**

Fevereiro

NILZA - fevereiro, 00:32:13. **Candomblé Nagô e Jurema**

NILZA E BABÁ –01:15:58.

Março

NILZA E BABÁ* – 08 de março, 01:15:58. /

HIAGO – 25 de março, 01:29:17. **Mina**

DONA EDITE* - 12 de março, 02:11:07; - 16 de março, 00:54:04. / 02:11:07. = 02:66:11

COMENTÁRIOS SOBRE DONA EDITE – 00:06:48. **Mina**

MARCONE* – 16 de março, 01:35:50; - 21 de março, 01:55:23./ 00:00:17. = 01:55:40 **Candomblé keto**

WILMA DE IANSÃ – 22 de março, 01:21:18. / 00:53:50. = 01:74:68 **Candomblé Keto**

NILZA* – 27 de março, 00:47:20. / 00:05:54. = 00:52:74

DONA MARIA E WAGNER – 27 de março, 01:46:50. **Candomblé Nagô e Jurema / Umbanda Omolocô.**

PAI TIÃO - 29 de março, 02:42:58. **Candomblé Keto**

PAI TIÃO E NILZA – 29 de março, 01:03:22.

EDSON DE UBIRAJARA – 26 de março, 02:48:45. **Umbanda Mina**

RITA DA OXUM – 29 de março, 01:49:19. **Candomblé Keto e Umbanda.**

NILZA E RITA DA OXUM* – 29 de março, 00:03:54.

NILZA* – **29 de março.** 00:17:43; 11 de junho, 00:23:15. / 03:06:08. = 03:29:23

Abril

SONIA GOMES – 05 de abril de 2011, 02:01:29. **Umbanda / Catolicismo / Ocultismo**

ROSINETE – 03 de abril de 2011, 00:58:03. / 00:00:39. = 00:58:42 **Umbanda Pura**

CLOTILDE E CÁSSIA – 14 de abril, 01:54:31. / 00:04:10. = 01 :58:41 **Umbanda**

DONA JÚLIA - 16 de abril, 01:09:43. **Candomblé Keto**

RAIMUNDINHA – 11 de abril, 02:07:33. **Candomblé Keto**

GILBERTO TELES – 30 de abril, 00:56:00. **Candomblé**

Mai

NILDA DA OXUM – 11 de maio, 01:04:35. **Candomblé gege**

RONALDO DE XANGÔ – 18 de maio, 01:00:28. **Candomblé nagô**

PAI PAULO – 21 de maio, 01:03:22. / 00:25:14 / 01:14:44. = 02:42:78 **Candomblé gege-mahi**

MÃE HELENA – 24 de maio, 01:26:15. **Candomblé keto.**

PAI HILTON p/Marta – 26 de maio de 2011, 00:22:56./ 00:06:18. / 00:27:41. = 00:56:15 **Candomblé keto.**

MIGUEL SANTANA – 31 de maio, 01:54:42. **Candomblé gege-mahi e keto.**

DONA BIBI -00:44:55/ 00:02:18. = 00:46:53 **Umbanda**

Junho

SILVESTRE – 01 de junho, 01:07:57. / **Candomblé keto / Umbanda**

DONA NICINHA – 08 de junho, 01:14:50. **Candomblé keto**

NILZA* – 29 de março, 00:17:43; - 11 de junho, 00:23:15 / 03:06:08. = 03:29:23

Julho

MÃE HÓSTIA – 06 de julho, 00:43:00. **Umbanda**

SEU CHAGAS – 08 de julho, 01:14:57. **Umbanda Omolocô / Jurema**

PAI JACIER – 18 de julho, 00:27:06. / 00:25:57. / 00:48:00 = 01:35:63 **Candomblé keto**

FÁTIMA SAMPAIO – 30 de julho, 00:42:28. /00:29:56. / 00:11:42. = 01:23:26 **Candomblé gege-mahi / Umbanda.**

Total de entrevistados = 31 Sacerdotes = 26 Adeptos com cargos = 6
Horas de gravação = 91:32:20 - Média por entrevistado = 2h
Candomblé = 19 distribuídos ente as nações keto, angola, nagô, jeje e jeje-mahi.
Umbanda = 8 distribuídos entre Umbanda Omolocô e Umbanda Mina.
Tambor de Mina = 3
Período de realização das entrevistas: de janeiro a julho de 2011.
Observação: Quase todos os sacerdotes foram adeptos da Umbanda, antes de se iniciarem no Candomblé e realizam sessões de Umbanda nos seus terreiros, sejam de forma regular ou irregular, para atender tantos às suas necessidades pessoais quanto às

dos seus filhos de santo; alguns são iniciados nos rituais da Jurema e o praticam regularmente, é o caso de todos os sacerdotes iniciados no Candomblé Nagô.

2. EVENTOS:

I - Gravados em MP3:

1. FESTEJOS DE SANTA BÁRBARA – 26 de janeiro, 00:20:45.
2. ODOMYÁ – 21 de março, Oficina de Sacerdotes. 00:14:17/ 04:01:23.
3. ODOMYÁ - 24 de abril, Oficina para Bruxos e Bruxas. 03:16:14.
4. FECAUBER – 18 de junho, 00:00:13 / 00:05:32 / 01:07:51 / 00:05:51 / 00:28:02 / 00:42.
5. REDE NACIONAL DE SAÚDE – 14 de julho, 00:43:56.

REDE NACIONAL DE SAÚDE 2 – 14 de julho, 00:34:22.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 3 – 14 de julho, 00:00:29.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 4 – 15 de julho, 01:07:41.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 5 – 16 de julho, 01:28:26.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 6 – 16 de julho, 01:50:27.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 7 – 16 de julho, 01:26:34.

Janeiro

FESTEJOS DE SANTA BÁRBARA – 26 de janeiro, 00:20:45.

Março

ODOMYÁ – 21 de março, Oficina de Sacerdotes. 00:14:17/ 04:01:23.

Abril

ODOMYÁ - 24 de abril, Oficina para Bruxos e Bruxas. 03:16:14.

Julho

REDE NACIONAL DE SAÚDE – 14 de julho, 00:43:56.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 2 – 14 de julho, 00:34:22.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 3 – 14 de julho, 00:00:29.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 4 – 15 de julho, 01:07:41.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 5 – 16 de julho, 01:28:26.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 6 – 16 de julho, 01:50:27.
REDE NACIONAL DE SAÚDE 7 – 16 de julho, 01:26:34.
FECAUBER – 18 de junho, 00:00:13 / 00:05:32 / 01:07:51 / 00:05:51 / 00:28:02 / 00:42.

II - Registrados em Câmara fotográfica (fotos e/ou vídeo):

1 TERREIRO DE SANTA BÁRBARA

1. FESTEJOS DE SANTA BÁRBARA 2010/2011.
 - a) Levantação do Mastro – 26/11/2010.
 - b) Almoço de Santa Bárbara – 04/12/2010.
 - c) Procissão de Santa Bárbara - 04/12/2010.
 - d) Tambor de Santa Bárbara – 04/12/2010.
 - e) Derrubação do Mastro – 20 /01/2011.
 - f) Tambor de São Sebastião (e também Aniversário de Seu Légua e de Seu Risca)– 20/01/2011.
 - g) Festejos de Senhor Ogum – 23/04/2011.
 - h) Festejos de Senhora Santana – 26/07/2011.
 - i) Levantação do Mastro de Santa Bárbara – 26/11/2011.
 - j) Almoço de Santa Bárbara – 04/11/2011.

k) Procissão de Santa Bárbara – 04/11/2011.

2 TERREIRO DA NILZA -

1. Ritual de Saída na Jurema – 15/12/2010.
2. 21 de março, Oficina de Sacerdotes.
3. 24 de abril, Oficina para Bruxos e Bruxas.

3 TERREIRO DE PAI HILTON DE OGUM

1. TOQUE PARA CABOCLO – 26/02/2011.
2. RITUAL DE SAÍDA DE SANTO – durante o Seminário da Rede de Saúde – em julho/2011.

4 TERREIRO DA JOSE E DO CALMONZINHO

1. Ritual de Jurema – 12/03/2011.

5 TERREIRO DA MÃE MARLI

2. Festejos de Ogum – 24/04/2011.

6 TERREIRO DA DONA BIBI

1. Festejos de Santo Antônio – 11/06/2011.

7 TERREIRO DO MARCONE

1. Cerimônia de Iniciação (Saída de Osanhai) – 18/06/2011.

8 TERREIRO DE PAI EDSON

1. Festa do Cabloco Ubirajara – 24/04/2011.

9 TERREIRO DE SEU FRANÇA

1. Festejos de São João – 24/06/2011.

10 TERREIRO DO SEU CHAGAS

1. Ritual ordinário de cura com cablocos – 09/07/2011.

11 TERREIRO DO PAI JACIER

1. Ritual de Reabertura do Terreiro (linha de Umbanda) – 16 de agosto de 2011.

ATIVIDADES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS DE POLÍTICAS PÚBLICAS E OUTROS

1. REDE NACIONAL DE SAÚDE (abertura na Praça da Estrada de Ferro) – 14/04/2011.
2. FESTEJOS DOS ORIXÁS 2011 (Sítio da D. Maria do Zé Pilintra) – 17/07/2011.
3. FECAUBER (Espaço Cultural do Vrena) – 18/06/2011.

APÊNDICES



Figura 76 - Imagem do Preto Velho Pai Joaquim de Angola
Foto: Marta Valéria de Lima
Local: Barracão de Santa Bárbara. Porto Velho, 26 de
novembro de 2001.

”Caboclo não é feito, é chamado”

Reginaldo Prandi, *Os candomblés de São Paulo*, 1991:180.

APÊNDICE A

Calendário ritual dos Tambores de Obrigação do Recreio de Yemanjá e do Barracão de Santa Bárbara (± 1944 A 2000)

TAMBORES DE OBRIGAÇÃO (± 1944 a ± 1972)	TAMBORES DE OBRIGAÇÃO (1994)*
<ol style="list-style-type: none"> 1. São Sebastião (20/01) 2. Sábado de Aleluia: <ul style="list-style-type: none"> • Verequete (22/04) • São Jorge (23/04) 3. Festejos de maio: <ul style="list-style-type: none"> • Pretos Velhos (13/05) • N. S. Auxiliadora (25/05) 4. São João (23/06) 5. São Pedro (29/06) 6. Senhora Santana (26/07) 7. Festa da Jurema (29/08) 8. Cosme e Damião (27/09) 9. Santa Bárbara (26/11 a 20/01) 10. N. S. da Conceição (08/12) 11. Santa Luzia (13/12) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Festa de Santa Bárbara (26/11 a 20 /01) 2. Festa de São Sebastião (20/01) 3. Festa de São Lázaro e Banquete dos Cachorros (11/02) 4. Santo Antônio, São João e São Pedro (junho) 5. Santana (26/07) 6. Cosme e Damião (27/09) 7. Yemanjá (08/12)
TAMBORES DE OBRIGAÇÃO (± 1992 a 1998)	TAMBORES DE OBRIGAÇÃO (1999 – 2000)
<ol style="list-style-type: none"> 1. Sábado de Aleluia <ul style="list-style-type: none"> • Verequete (22/04) • São Jorge (23/04) 2. Festa dos Pretos Velhos (13/05) 3. N. S. Auxiliadora (24/05) 4. Festejos do mês de junho <ul style="list-style-type: none"> • São João (24/06) • São Pedro (29/06) 5. Senhora Santana (26/07) 6. Festa da Jurema (29/08) 7. Cosme e Damião (27/09)) não tem sido festejada no Barracão de Santa Bárbara. 8. Festejos de Santa Bárbara (26/11 a 20/01) 9. Festejo de N. S. da Conceição (08/12)) nos últimos anos não tem sido realizado. 10. Festejo de São Sebastião (20/01) 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Sábado de Aleluia <ul style="list-style-type: none"> • São Jorge (22/04) 2. Festa dos Pretos Velhos (13/05) 3. N. S. Auxiliadora (24/05) 4. Festejos de Santa Bárbara (26/11 a 20/01) 5. Santa Luzia (18/12) 6. São Sebastião (20/01)

FONTE: Todos os dados contidos nesta tabela foram obtidos com membros e com ex-membros mais idosos da *Irmandade* de Santa Bárbara e observação direta, com exceção das informações referentes ao ano de 1994, que se encontram na seguinte bibliografia: TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *A Macumba em Porto Velho*. In: *Compêndio de História e Cultura de Rondônia*, Vol. II, Porto Velho, FUNCER, 1994:51.⁸

⁸ LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia).

APÊNDICE B

Estrutura dos Tambores de Obrigação

OBRIGAÇÃO DOS HOME			
Oferendas ao “ <i>povo da rua</i> ” (Exús), antes do início da cerimônia na Capela.			
REZA		BAIA	
LOCAL	Capela e Pegi	LOCAL	Salão de Baia
HORÁRIO	Início: 19:00 e 20:00. Encerramento: ± 19:40 e 20:15	HORÁRIO	Início: ± 20:15 Encerramento: qualquer horário após às 00:30.
ESTRUTURA RITUAL DA REZA		ESTRUTURA RITUAL DA BAIA	
1. REZA DE ABERTURA DE TAMBOR NA CAPELA ORAÇÕES <ul style="list-style-type: none"> • Ave Maria • Pai Nosso • Glória ao Pai LADAINHA: <ul style="list-style-type: none"> • Canta-se o hino do santo homenageado • Te Deum ENCERRAMENTO: <ul style="list-style-type: none"> • Salve Rainha SAUDAÇÃO ENTRE OS IRMÃOS <ol style="list-style-type: none"> 1.º <i>Os filhos-de-terreiros</i> dirigem-se aos <i>pais-de-Terreiros</i> para pedir-lhes benção. 2.º Abraço ritual entre os irmãos. 3.º Abraço ritual entre os irmãos-de-terreiro e os visitantes. 		1. REZA DE ABERTURA DE TAMBOR NO PEGI ORAÇÕES <ul style="list-style-type: none"> • Pai Nosso. • Ave Maria. • Glória ao Pai. • Reza em dialeto africano, saudando Nanã e outras divindades. • Saudação a Nosso Senhor Jesus Cristo. 2. BAIA <i>Abertura e desenvolvimento</i> <ol style="list-style-type: none"> 1.º Dança no Salão de Baia com cantos e toque de tambor e maracás: <ul style="list-style-type: none"> • 1.ª Jornada: voduns e orixás. • 2.ª Jornada: caboclos e eguns. • 3.ª jornada etc: caboclos, eguns e exús. 3. FECHAMENTO DE TAMBOR <ol style="list-style-type: none"> 1.º Cantos e rezas despachando as entidades. 2.º Despacho com as águas 3.º Reza no Pegi. 	

FONTE: Observação Direta, 1999.⁹

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001: 283. Vol. 2.

⁹ LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001: 286. Vol. 2.

APÊNDICE C

Serviços realizados nas Searas e nas Bancas de Cura

PASSADO		PRESENTE	
OFERTA	DEMANDA	OFERTA	DEMANDA
<ul style="list-style-type: none"> ♦ Reconciliação ♦ Consertar ossos quebrados ou fora de lugar ♦ Reza contra dor-de-dente ♦ Tratamento contra preguiça ♦ Abertura de caminhos 	<ul style="list-style-type: none"> ♦ Problemas relacionados à saúde. ♦ Separação ♦ Desemprego ♦ Disputas por terras ♦ Eleições político-partidárias 	<ul style="list-style-type: none"> ♦ Amarração de marido ♦ Passes ♦ Descarrego ♦ Despachos 	<ul style="list-style-type: none"> ♦ Problemas amorosos ♦ Encontrar e manter marido ♦ Problemas financeiros
PRESCRIÇÕES <ul style="list-style-type: none"> ♦ Garrafadas ♦ Banhos com ervas ♦ Fumo ♦ Defumação 		PRESCRIÇÕES <ul style="list-style-type: none"> ♦ Defumação ♦ Banhos com ervas ♦ Oferendas de vários tipos, inclusive nos cemitérios e encruzilhadas 	
ELEMENTOS USADOS DURANTE O TRATAMENTO <ul style="list-style-type: none"> ♦ Fumo ♦ Cachaça ♦ Ervas ♦ Ata para dar passe 		ELEMENTOS USADOS DURANTE O TRATAMENTO <ul style="list-style-type: none"> ♦ Fumo ♦ Cachaça ♦ Animais sacrificados ♦ Mel ♦ Pipocas e outros 	
ENTIDADES + INVOCADAS Entidades da Linha da Jurema		ENTIDADES + INVOCADAS Entidades da Linha da Umbanda e Quimbanda	

Fonte: Observação direta, 1999.¹⁰

¹⁰ LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia).

APÊNDICE D

Inventário de Autoridades que compareceram aos Encontros de Orixás de Rondônia (1977-1990)

1977	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Prefeito Luiz Gonzaga Ferreira de Farias – P. Velho.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
✓ Representante do Governador Humberto da Silva Guedes.	✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
✓ Secretário de Educação e Cultura - Jerzi Badocha.	✓ Pai Moab Caldas ¹¹ – Presidente do Conselho Superior de Religião da União de Umbanda do Rio Grande do Sul - Rio Grande do Sul.
	✓ Prof. Afrânio de Oliveira - Chefe de Gabinete e Relações Públicas da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro e dirigente do Centro Espírita Caminheiros da Verdade.
✓ Presidente da Câmara Municipal de Porto Velho- Vereador Abelardo Castro.	✓ Pai Hunaldo V. de Melo “Amim-Tawá – Bahia.
✓ Jornalista Jorge Sarrafe.	✓ Pai Wilson Rodrigues – Representante da Confederação de Cultos Afro-Brasileiros do Rio de Janeiro.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001: 271. Vol. 2.

¹¹ Moab Caldas era Presidente do Conselho Superior de Religião da União de Umbanda do Rio Grande do Sul, unidade federativa do Brasil pela qual ele foi Deputado Estadual em três mandatos. Ele foi o primeiro Deputado Estadual a ser eleito com os votos da Umbanda.

“A carreira de Moab Caldas no Rio Grande do Sul foi politicamente mais aberta do que as dos políticos do Rio. Tendo iniciado sua vida política em 1958 no Partido Social Democrático (PDS), transferiu-se, em 1962, para o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e, por ter sido um entusiástico e assumido partidário de Goulart e Brizola, foi vítima dos expurgos políticos do pós-64 e cassado em 1968”. BROWN, Diana. *Uma história da umbanda no Rio*. In: *Umbanda: da repressão à cooptação. O envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982*. In: *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER – Editora Marco Zero, 1985: 30.

1978	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Senador do Estado do Amazonas - Evandro Carreira.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
✓ Rep. do Estado do Acre – Prof. Nazareno.	✓ Presidente da FEUR - Rondônia ✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
✓ Prefeito Luiz Gonzaga Ferreira de Farias – P. Velho.	✓ Moab Caldas – Rio Grande do Sul.
✓ Secretário de Educação e Cultura - Jerzi Badocha.	✓ Mãe Ester – Belém (PA).
✓ Presidente do MDB de Rondônia e Deputado Federal de Rondônia – Jerônimo de Garcia Santana.	✓ José Paiva de Oliveira – Escritor e Pres. da Federação Espírita Brasileira de Umbanda e Candomblé.
✓ Representante do 3º. Batalhão de Fronteiras - Major Leonis.	✓ Pe. Francisco de Souza (Pe. “Chico”) – Igreja Católica Apostólica Brasileira.
✓ Diretor/Presidente do Jornal <i>O Alto Madeira</i> – jornalista Euro Tourinho.	
✓ Representante do jornal <i>O Guaporé</i> – jornalista Sérgio Valente.	
1979	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Sub-Secretário de Obras do Território de Rondônia e ex-prefeito de Porto Velho Luiz Gonzaga Ferreira de Farias – ex-Prefeito de Porto Velho; Sub-Secretário de Obras do Território.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
✓ Secretário de Educação e Cultura - Jerzi Badocha.	✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
✓ Comandante da Polícia Militar de Rondônia.	✓ Maria Etelvina – Acre.
✓ Diretor do Jornal O Alto Madeira – jornalista Luiz Tourinho.	✓ Saravá – Paraná.

✓ Representante do jornal O Alto Madeira – jornalista Lucio Albuquerque.	✓ Nené Gaia – Belém (PA).
	✓ Leonir Campos – Pará.
	✓ José Ribamar de Castro – Maranhão.
	✓ Manoel Moraes Dias – Amazonas.
1980	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Governador de Rondônia - Jorge Teixeira.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
✓ Francisco Paiva – Prefeito Municipal de Porto Velho.	✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
✓ Álvaro Lustosa – Secretário da Educação.	✓ Pe. Francisco de Souza (Martins) – Igreja Católica Apostólica Brasileira.
✓ Willian Cury – Secretário da Agricultura.	
✓ Álvaro Jorge – Delegado da Sudhevea.	
1981	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Governador de Rondônia - Jorge Teixeira.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
✓ Secretário de Educação e Cultura de Rondônia – Álvaro Lustosa.	✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
	✓ Pai Jaú ¹² – São Paulo.

¹² De acordo com Lísias Negrão, Pai Jaú foi um pai de santo famoso por ter sido jogador de futebol profissional do Santos, do Vasco da Gama e do Corinthians, tendo chegado inclusive à seleção brasileira. Ele afirmaria que havia sido preso em 1948 por causa da Religião. NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996:75.

Nas eleições de 1982, em São Paulo, “O velho e prestigioso Pai Jaú, da LUESP – Liga Umbandista do Estado de São Paulo – embora tenha percorrido os terreiros da baixada

	✓ Babalorixá Torodé – Rio de Janeiro ✓ Pai Jerônimo – Rio de Janeiro ✓ Pe. Francisco de Souza (Martins) – Igreja Católica Apostólica Brasileira.
1982	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Governador de Rondônia - Jorge Teixeira.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
✓ Manoel Lamego – Prefeito de Ji-Paraná.	✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
1983	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Governador de Rondônia - Jorge Teixeira.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia. ✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
1984	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E</i>	<i>AUTORIDADES</i>

santista em companhia de Abrumólio Wainer, declarava-se “peemedebista de coração”. Contudo, teria aceitado a oferta de conserto do telhado da sede de sua federação, feita por João Mendonça Falcão, em troca de apoio eleitoral”. NEGRÃO, Lísias Nogueira e CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda: da repressão à cooptação. O envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982*. In: *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER – Editora Marco Zero, 1985:67. / Juntamente com Sebastião Costa, fundou em 1942 a Liga de São Jerônimo (SP), que não era legalizada e na qual não era permitido o culto de Umbanda; participou do 1º. Congresso de Umbanda em 1941, no Rio de Janeiro, organizado pela UEB – União Espírita Brasileira, surgida em 1939. Conccone e Negrão, p. 47.

<u>GOVERNAMENTAIS</u>	<u>RELIGIOSAS</u>
Sem referências.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia. ✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
1985	
<u>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</u>	<u>AUTORIDADES RELIGIOSAS</u>
✓ Governador de Rondônia - Jorge Teixeira.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia. ✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
1986	
<u>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</u>	<u>AUTORIDADES RELIGIOSAS</u>
✓ Governador de Rondônia – Angelo Angelim.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
✓ Banda da Polícia Militar	✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.
	✓ Pai Jerônimo de Souza – Presidente da “Condo” – Rio de Janeiro.
	✓ Airton Souza – Paraná.
1987	
<u>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</u>	<u>AUTORIDADES RELIGIOSAS</u>
✓ Sem referências.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
1988	
<u>AUTORIDADES CIVIS,</u>	<u>AUTORIDADES</u>

<i>MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>RELIGIOSAS</i>
✓ Sem referências.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR - Rondônia.
1989	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Sem referências.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR - Rondônia.
1990	
<i>AUTORIDADES CIVIS, MILITARES E GOVERNAMENTAIS</i>	<i>AUTORIDADES RELIGIOSAS</i>
✓ Sem referências.	✓ Carlos Alberto dos Santos – Presidente da FEUR – Rondônia.
	✓ Pai Jamil Rachid – Presidente da UTEUCESP -São Paulo.

FONTE: Elaborado a partir de notícias que foram publicadas nos jornais *Alto Madeira* e *O Guaporé*, nos anos de 1975 a 1991 e na *Revista Aruanda*, órgão de divulgação da UTEUCESP, publicada nos meses Dez./Jan. 1981, p. 14.



Figura: Sacerdote Inaldo Batista Souza/Babá Buiú incorporado.

Local: Terreiro do Centro Cultural Kilombo Odomyó.

Porto Velho, 15 de dezembro de 2010.

Foto: Marta Valéria de Lima.

“É o grande ventre paridor da deusa mãe se abriu. Das suas entranhas saíram os filhos de santo de Rondônia.”

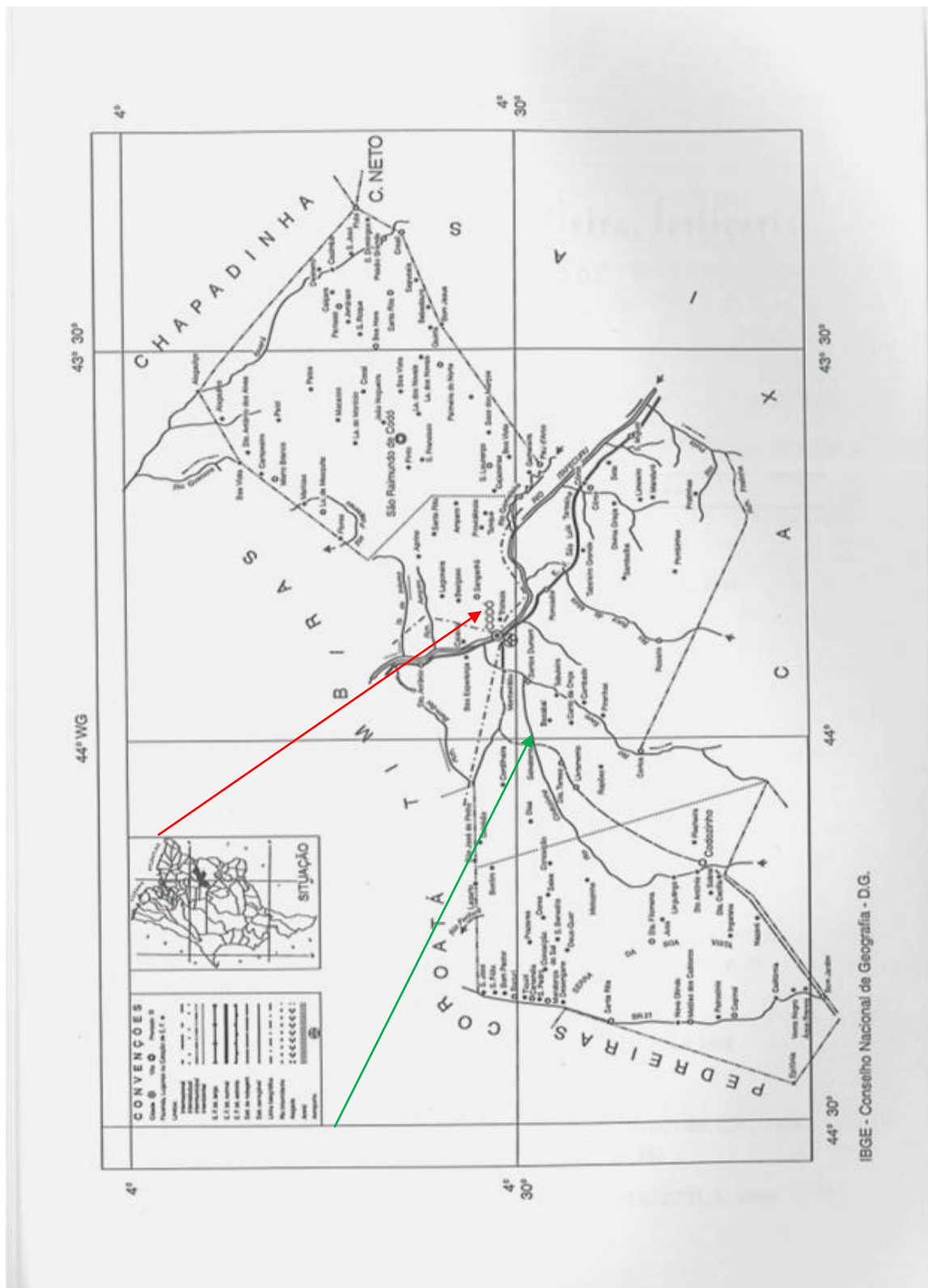
(Baseado em fala do sacerdote Marcone Vasconcelos de Moraes/Marcone de Oxósse)

ANEXO I
MAPA DO BRASIL



FONTES: Base de dados do Portal Brasil, IBGE, DNIT, Governo Brasileiro, Cia World Factbook e Wikipédia

ANEXO II
MAPA DO MARANHÃO: CODÓ E BACABAL



 CODÓ BACABAL

ANEXO III
OFÍCIOS DE MOAB CALDAS DESTINADOS A MARIA PEREIRA PINTO/*MARIA ESTRELA*¹³

¹³ Documentos fornecidos para cópia pela sua proprietária, Maria Pereira Pinto/*Maria Estrela*, no ano de 1999.



ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL
ASSEMBLEIA LEGISLATIVA

Amiga e irmã Maria Pereira Pinto:

Salve o Sol e a Lua !

Fiquei contente em receber suas cartinhas. Transmite um abraço ao seu esposo.

Firmei seu nome aqui, e a sra. sempre terá muita força. Meu Preto-Velho é o Pai Domingos. O Caboclo se chama Pedra Lisa. Nunca me falheram.

Pedei a eles que a protegessem também. Assim a sra. estará resguardada e quem lhe enviar o mal, receberá de volta em dobro.

Brevemente lhe mandarei aquele livro prometido. Se demorar, pode me cobrar. Acontece que estou viajando por todo Estado, em campanha, pois em 82 tornerei a minha cadeira de deputado. Fui o primeiro, do Brasil, de nossa religião. Aí em P. Velho, lancei o Carlos Alberto - Melhoral, e espero que todos o ajudem, para que vença, pois é preciso. Melhoral é um grande irmão. Um notável irmão e precisa que todos o ajudem, pois como deputado fará muito pela nossa Religião e por vocês todos em particular. É uma pessoa autêntica.

Gostei muito aí de Rondônia. Tenho muitas fotografias e fiz uma propaganda muito grande do lugar e de vocês todos. Assim, abraço a todos os irmãos e diga-lhes que nunca os esqueci. Não voltei porque a passagem é muito alta. Mas qualquer dia dêesses, se os Orixás permitirem, estarei aí, ao menos para parabenizar o Melhoral, pela vitória. - Nunca mais vou esquecer Rondônia e todos os irmãos de Lei.

Falei aqui na Televisão e nas Rádios, explicando como era a nossa Religião aí. Todo mundo ficou interessado. -

Brevemente escreverei de novo.

O irmão e amigo,

MCAB CALDAS.

Presidente do Conselho Superior de Religião
da União de Umbanda do R.G.do Sul.

18.10.78.

Rua Cel. Genuino, 150. P. Alegre. R.G.do Sul.



ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL
ASSEMBLEIA LEGISLATIVA

Irmã Maria Pereira Pinto:

- Salve o Sol e a Lua.

Estou cumprindo a promessa e enviando o livro que prefeciei.
Sempre cumpri minha palavra.

Era meu desejo ir até aí, para ajudar ao Carlos Alberto dos Santos a se eleger, pois re. ante a Umbanda e a Negão preci- sem ter seu representante legítimo.

Mas não foi possível. Porisso, estou fazendo minhas preces , mas sentindo que ha muita dificuldade.

Fui deputado três vezes e fui cassado em 69. Mas na próxima- legislatura, em 82, voltarei com toda força. Assim, posso di- zer que sou quasi um profissional. Se estivesse aí duvide q. o Carlos não se elegesse. Mas a passagem custa mais de dez- mil e reelmente não a posso comprar. A Assembléia não dá pa- ra quem não seja parlamentar. Assi só nos resta torcer e espe- rar que ele seja vencedor, pois é uma grande compet^encia, um verdadeiro abnegado, um grande líder que precisa ser respeita- do e querido.

Também, não esqueci nenhum dos irmãos que ei conheci, mesmo que não tenha guardado o nome. Paço que abraçe a todos, sobretu- do da Federação. -

Aqui, um abraço de seu irmão e amigo

Mosb Caldas.

Presidente do Conselho Superior de Religião
da União de Umbanda do RGS. 19.11.78.

Rua Cal.Genuino, 150. Este é meu endereço certo. No jornal Aruanda, do jornal, inclusive, o end reço da União está errado. Avise ao Carlos.

ANEXO IV

LISTA DE NOITÁRIOS DOS FESTEJOS DE SANTA BÁRBARA PROMOVIDOS PELA IRMANDADE DE SANTA BÁRBARA EM 1940¹⁴

¹⁴ Documento localizado no Centro de Documentação Histórica do Estado de Rondônia – CDH/RO.

Alto Madeira

BI SEMANARIO INDEPENDENTE
(Circulação desta folha as Quartas-Feiras e aos Domingos)
Director-proprietario: CINCINATO ELIAS FERREIRA

Anno XXIV 1 Edição da Amazonia Porto Velho, 24.11.1940 - N. 2.450

Conventry e Birmingham destruídas pelos bombardeiros alemães

500 APPARELHOS, SOB O COMANDO DE DOIS GENERAES, DESPEJARAM 530 TONELAS DE BOMBAS SOBRE AS DUAS CIDADES INGLEZAS

BERLIM, 15 — A aviação alemã despejou hoje sobre as cidades Inglesas de Conventry e Birmingham cerca de 530 toneladas de bombas, das quaes 30 eram incendiarias. Os efeitos causados foram os mais destruidores até agora vistos. Tres horas depois, as escotilhas de reconhecimento verificaram que o fogo dominava as duas cidades, que ficaram completamente arrasadas.

BERLIM, — Commenta-se nos circulos militares que a destruição das cidades de Conventry e Birmingham foi a resposta dada por Hitler ao do ataque da aviação inglesa a cidade de Munich. O bombardeo das referidas cidades britannicas foi levado a effeito por duas esquadilhas aereas, cada uma constituida de 250 aparelhos e commandadas por dois generaes.

BERLIM, — Apesar das innumeradas tentativas da aviação inglesa para bombardear esta capital, os estragos causados foram em numero reduzido calculando-se em apenas 100 o numero de mortos e 250 o de feridos. Algumas cidades deste paiz soffreram tambem rigoroso bombardeio tendo os aparelhos britannicos se aproveitado de cidades indefesas, onde o numero de mortos é avultado.

BERLIM, — N. tendo a investida da aviação inglesa sobre esta capital o Alto Commando declara que a Inglaterra terá de pagar ainda bem caro taes bombardeios tendo já a aviação do Reich iniciado uma serie de bombardeios a cidades que outrora foram descobertas mas que agora guardam a maior parte das reservas de guerra da

Inglaterra.

NOVA YORK, — As estações da costa (continuam a captar pedidos de S.O.S. de embarcações britannicas que estão afundando no Atlantico norte. Ainda hoje dois vapores um de 9.700 e outro de 5.000 toneladas estão a avisar que foram atacados por navios de guerra germanicos, achando-se as respectivas tripulações passando para os botes salva-vidas.

NOVA YORK, — Foi noticiado que, nestas ultimas 48 horas, dezesseis embarcações britannicas, carregadas de generos alimenticios e materias primas, foram postas a pique pelos alemães.

Atacando os italianos, por terra, mar e ar

ATHENAS, 17 — Atacando os italianos, por terra, mar, e ar, nos combates mais reñidos da guerra, os gregos declararam, hoje que estavam forçados a italianos a se retirarem ao longo de toda a frente, desde o Mar Jonio até a fronteira da Yugo-Slavia, e que uma coluna italiana, de 130 "tanks", que estavam tentando escapar, tinha sido isolada. Os combates mais reñidos desde o dia da invasão da Grecia estavam, hoje, sendo travados nas imediações de Koritz, onde se diz que os gregos repelleram um contra-ataque italiano e estavam fechando um canal de ferro em volta da cidade.

Sociedade Beneficente Recreativa "Santos Dumont"

Jacy Paraná, 20 de Novembro de 1940.
limo. Sr. Director do Alto Ma

deira.
Porto Velho.
Tenho a subida honra de comunicar a V. Excia. que a 15 do corrente foi empossada a nova Diretoria desta Sociedade para o periodo de 15 de Novembro de 1940 a 1941 assim composta:—
Osvaldo Souza, presidente
Antonio Serpa do Amaral, Vice Presidente.
Agostinho Paiva de Lima, Secretario.
Pedro Rodrigues da Silva, 2º Secretario.
Genesio Ferreira, Tesoureiro
José Saleh Marheh, vogal de tesoureiro.
José de Souza Lelie, 1º fiscal
João Francisco do Nascimento, 2º fiscal.
Manoel Fernandes de Moura, 3º fiscal.
Aproveito-me do ensejo para apresentar-lhe os meus protestos de estima e consideração.
Agostinho Paiva de Lima
Secretario

LISTA DOS NOITARIOS do Novenario de Santa Barbara, a realizar-se no periodo de 26 de Novembro a 4 de Dezembro de 1940

Dia 26 — Major Aluizio Ferreira, Officias, Sargentos e praças da 3a. Cia. Ind. de Fronteira.
Dia 27 — Srs. João Pedro da Rocha, Homero de Castro Tourinho, Anibal da Silva Reis, José de Lima Thales, Exmas. familias e Joffre Meireles Thales.
Dia 28 — Srs. Augusto Montenegro, Elias Goraieb, Raul S. Ramos, Fortunato Benarrosch e Exmas. familias.
Dia 29 — Srs. Tufiz Matny, Abdou Jacob Athalah, Jorge Reski Mansour Monasse, s/Exmas. familias e D. Julia Salim Elias.
Dia 30 — Irmandade Vicentina, Circulo Operario Catholico, chefe e operarios da mechanica da E. F. Madeira-Mamoré.
Dia 1º de Dezembro — Sr. Armando da Costa Rodrigues, funcionarios dos Correios e Telegraphos, Srs. Bêda de Lima, Emidio Feitoza, Elpidio Teixeira, Lourival Ferreira e suas Exmas. familias e D. Ruy Cantanhede.
Dia 2 — Funcionarios do Escltorio da E. F. Madeira-Mamoré e suas Exmas. familias.
Dia 3 — José Maria M. Costa, João dos Santos Reis, Alberto Cruz, Heracito Rocha e suas Exmas. familias.
Dia 4 — Irmandade de Santa Barbara e Irmandade do Sagrado Coração de Jesus.

Vida Social

ANNIVERSARIOS FAZEM ANOS AMANHÃ

A sra. dona Durvalina Azevedo, esposa do sr. Bernardo S. Azevedo, despachante aduaneiro, nesta cidade.

Nascimento

Tiveram a gentileza de partici-

par-nos o nascimento do seu filhinho Edmundo, occorrido em Mandos no dia 19 do corrente, o sr. Edson Freitas, digno sub-tenente da 3a. Cia. Ind. de Fronteira nesta cidade e sua esposa dona Ernestina D. Freitas. Ao recém nascido, formulamos votos de felicidades.

Viajantes

Pelo vapor «Cuyabá», chegará hoje a esta cidade, o jovem Magno C. de Oliveira, competente auxiliar de conceituada firma Octavio Reis, no Rio Abunã.

Chegará hoje, pelo «Cuyabá» do SNAPP a esta cidade, a veneranda sra. dona Joanna Rocha, querida genitora do sr. João Rocha, estimado commerciante em nossa praça.

CATEGA

CINE HOJE HOJE
GRANDIOSA
MATINE'E
DEDO ACUSADOR
Grande socores

Estréia

PELA VIDA DE UM
HOMEM

Amanhã

Reliquia de Amor

Ouriversaria Diamante

Este estabelecimento faz sciente a seus frequentes e o publico desta terra hospitaleira, que tendo chegado da capital do Amazonas um de seus directores Sr. Avelino Soares, fazendo se acompanhar de um epitmo auxiliar apto a cooperar nos seus trabalhos concernentes as artes de ouriversaria e Reliquaria, comissus accedendo qualquer trabalho com a maxima perfeição e presteza, tudo a preços modicos.

Avelino & Ferreira

Casa

Julia S. Elias

Successora de Salim Elias

Avisa a sua distinta freguezia que acaba de receber um grande sortimento de calçados, fazenda fina, brins, chapéus, louças, miudezas, ferragens e outros artigos, por preços convidativos e modicos.

Fonte: Lista dos Noitarios do Novenario de Santa Bárbara, a realizar-se no periodo de 26 de Novembro a 4 de Dezembro de 1940. Alto Madeira. Porto Velho, 24 nov. 1940. p.1.

a
de
ne
n-
is
e
s-
a-
r
s-
to

is
of
is
is
e

100

955

TABLE 1

1

10

100

se
bi
pi
te
pi
ce
as
co
co
tu

lo:
po
ve
pa
le
go
pa

ANEXO V
BOLETIM N.º 1 DA IRMANDADE DE SANTA BÁRBARA (1947) –
PARTE 1 E 2¹⁵

¹⁵ Documento cedido para cópia pelo sacerdote do Barracão de Santa Bárbara, Manoel Roberto Neto da Silva/*Beto*. Cópia completa do documento original encontra-se na dissertação: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001:472-474;478. Vol. 2.

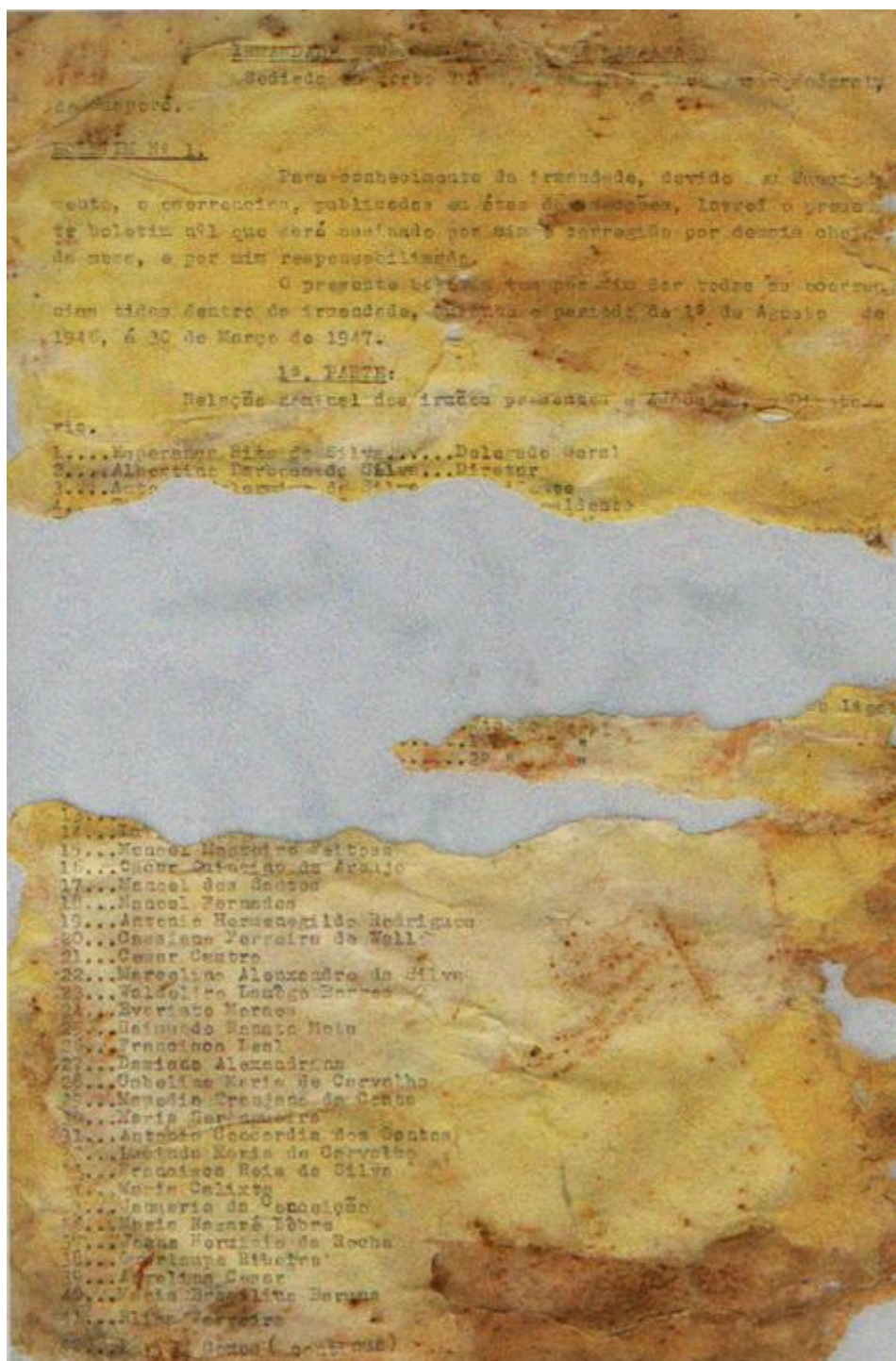


Figura : Boletim da Irmandade de Santa Bárbara, 1947.

Fonte: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001:472-474;478. Vol. 2.

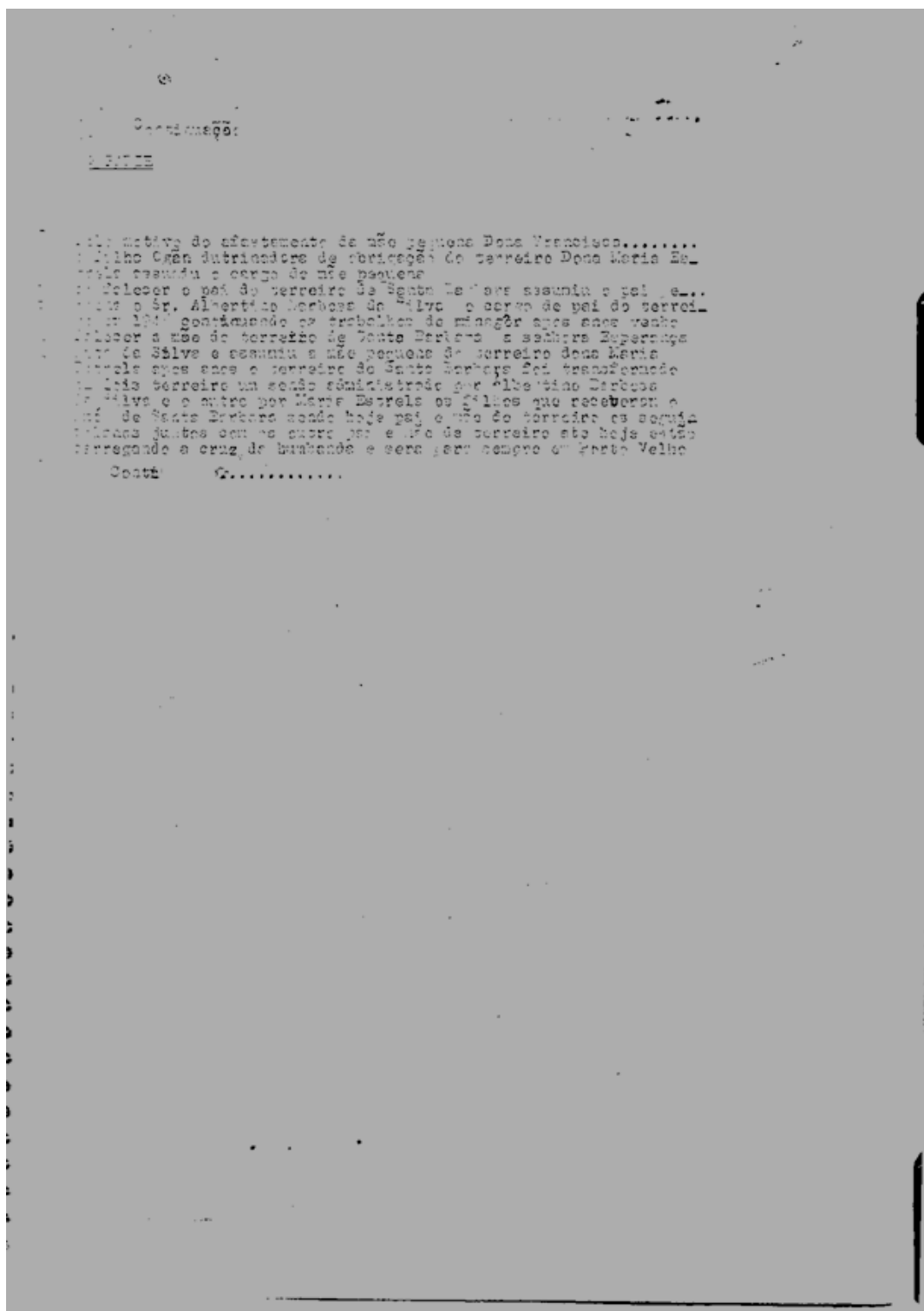


Figura : Boletim da Irmandade de Santa Bárbara, 1947.

Fonte: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001:472-474;478. Vol. 2.

ANEXO VI
REGISTROS DE LIVRO DE ATAS DA IRMANDADE DE SANTA BÁRBARA
(1947)¹⁶

Registros de Livro de Atas da Irmandade de Santa Bárbara
(1947)

¹⁶ Documento cedido para cópia pelo sacerdote do Barracão de Santa Bárbara, Manoel Roberto Neto da Silva/Beto. Cópia completa do documento original encontra-se na dissertação: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001:451-471. Vol. 2.

Nº 6 da Seção Nº 6

Aos seis dias do mês de Janeiro de
1947, às quatro e sete 6/1/47
Na Reunião Mensal Número 6 de Janeiro
de 1947, a hora regulamentar Reuniram-se
os membros a diretoria, em presença
da Diretora, foi aberto a seção
pela a Diretora em seguida foi
pelo Sr. 2º secretário feito a leitura
da ata número 5/15/12/46.
sendo se tratado varios assuntos
quais. Sendo o Sr. 1º fiscal Sr.
Lefebvre pedindo diligência da Diretora
para se manter a ordem.

Logo depois da reunião
foi feita a reunião da
Diretoria, para apurar o
resultado da eleição.
Não sendo mais nada, a reunião
terminou-se a presente ata que foi
assinada o registo, a presente, as
diretores presidente Vice-Presidente e
secretário e demais membros.
Em 6 de Janeiro de 1947
Thalson de Jesus
Presidente Bellarmino
Raimundo M. dos Santos
1º Secretário Raimundo

Recreio de Pampas

Acta Nº 18 de 21 de Setembro de 1947.

os vinte e um dias do mês de Setembro de mil e novecentos e quarenta e sete.

na sede da Sociedade Plurinacional, com os
componentes da Diretoria, e em presença dos
sócios, fez lugar a reunião ordinária
do dia 27 de setembro de 1947.

...os pela Sincera obra da Secção,
...secretário, procedida a leitura da ata
...sendo-se tratados vários assuntos, de interesse
...dade, os quaes amigação, para as Sinceras
...lados, a Cella volita que tendem
...os depositados na Cella para os Sinceras

10. 10 de Setembro

Scindia

Reservado Q.

Em 12 de Outubro de 1907, tendo eu, o Sr. Dr. ...
... de ... de ... de ... de ...
... as atribuições que a lei ...
... 11 e 13 dos Estatutos, ...
... para ...
... para ...
... para ...
... para ...

[illegible]

...a reunião numero treze da Imunidade beneficente San-
ta: os vinte e quatro dias do mes de novembro de 1941. De
...a reunião e os dias 14 e 15 houve rendição-se no voto de 14
...os componentes do Directorio usando das atribuições que lhe
...o Conselho e a secção, e em seguida foi pelo o 2º Secretário feito a
...a lista, que foi aprovada pela Diretoria e demais membros e En-
...os achados presentes: entre as Indicações apresentadas Critérios: os
...o Conselheiro Antonio Silva Vitor, Presidente Director Fregal
...o o 2º Secretário, este por se achar doente.

...fui desculpando varias ausencias entre elles se attribue ao mestre
...fui lavrado em 18 de setembro que a escola, que por negligencia
...fui faltar se reunia sem motivo justificado e ter de mais,
...fui pertencentes a Função de Lente, que será imposta multa de
...fui de 5,00 Sr. Conselheiro Jacob Bernardino dos Santos, que de
...fui levantou-se do mesa, pedindo a sua Exoneração do cargo
...fui em 18 7,00 e Sr. 2º Fiscal e
...fui a sua exoneração do Cargo Fiscal como Lente
...fui pela Direção, multa a Sr.

... e se encontraram os seus corpos, sendo-lhes
... interrelacionados de membros para de
... e os outros não in-
... e 1º Secretário e
... e 2º Conselheiros este secretário e os outros e
... e 2º Secretário e 1º
... e 2º Secretário e 1º
... e 2º Secretário e 1º

Com este estudo a tratar encerrou-se a pesquisa, e para que se
tenha um adegado conhecimento leva-se a presença de que será assinada.
Em pelo 19 Secretaria Diretores Presidente e demais Juizes presentes
Neste Velho 2º de novembro de 1946
Francisco Luis de França
Presidente Associação Brasileira
Antonio Gino
Diby McFarren
José Bernardino
Favonina Costa
Raimundo Lotislano dos Santos
Continua..... e sobre João

ANEXO VII
MANOEL EUCLIDES DA SILVA¹⁷ COM
A FAMÍLIA BIOLÓGICA.



Figura – Manoel Euclides da Silva e família.

Foto: Autor desconhecido, 1967.

Fonte: LIMA, Marta Valéria de. *Barracão de Santa Bárbara em Porto Velho-RO: mudanças e transformações das práticas rituais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2001:137. Vol. 1.

¹⁷ Filho adotivo da sacerdotisa Esperança Rita da Silva e de Raimundo Silva.

ANEXO VIII

CALENDÁRIO CULTURAL DE RONDONIA – 1981/1985¹⁸

¹⁸ Localizado no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica de Rondônia – CDH/RO e tomado emprestado para cópia no ano de 1999.



Março

- 14 Dia Nacional da Poesia
- 25 a 31 Festa Anual da Árvore — (Decreto n.º 55.795 — 24-02-1965). Programação a cargo das escolas de Rondônia.
- 26 Festa de São Benedito, realizada em terrenos de Umbanda em Porto Velho.
- 27 Dia do Circo.
- 31 — Comemoração, em todo o Território Nacional, do transcurso do 17.º aniversário da Revolução de 1964.
— Dia da Integração Nacional.
“A fundação nacional da cultura como expressão do povo brasileiro deve ser garantida com a preservação e a defesa do valor cultural”.



- 14 -



Abril

- 6 — Lançamento do Concurso Monográfico (a nível estudantil e comunitário) sobre a Nacionalização de EFMM.
— Exposição Documental sobre a história de Rondônia em Ariquemes.
- 7 — Dia Mundial da Saúde — instituído pela Lei n.º 5.352, de 08-11-61.
— Dia do Jornalista — instituído pela Lei n.º 1.867, de 21-10-70.
- 12 27.º Aniversário de fundação do jornal “O Guaporé”.
- 14 Dia Pan-Americano — instituído no Brasil pelo Decreto n.º 19.685.
- 14 a 21 Semana Amazônica de Preservação da Seringueira.
- 15 64.º Aniversário de fundação do jornal “O Alto Madeira”.
- 17 Procissão do Senhor Morto — Esta é uma das mais tradicionais manifestações religiosas em Porto Velho. Destaca-se pelo grande número de fiéis que a acompanham, constituindo, assim, um dos mais significativos exemplos do sincretismo religioso de Rondônia.
- 18 Dia do Livro — Nascimento de Monteiro Lobato (1882).
- 19 — Dia do Índio — instituído pelo Decreto-Lei n.º 5.540, de 02-06-43.
— Amostra de artesanato indígena.
- 21 — Dia de Tiradentes — Inconfidência Mineira (1792).
— 21.º Aniversário de Brasília.

- 15 -



Novembro

- 5 — Dia da Cultura e da Ciência — Lei n.º 5.579, de 15-05-70 — Abertura da VI FEACRO — Feira de Artes e Ciências de Rondônia.
— Nascimento de Ruy Barbosa (1849).
- 15 — Proclamação da República (1889).
- 17 — Tratado de Petrópolis (1903).
- 19 — Dia da Bandeira (1889).
- 22 — Dia da Música.
— Apresentação do Coral de Porto Velho.
- 24 — Semana Amazônica de Preservação do Solo e Água.
— Dia Mundial de Ação de Graças.
“O respeito aos Museus é sinônimo de respeito à História de um país”.



- 28 -

Dezembro

- 4 — Festa de Santa Bárbara, que, no sincretismo religioso, é identificada como “Iansã”, divindade do fogo, do relâmpago e do trovão. Festejos populares.
- 8 — Imaculada Conceição.
— Dia da Família.
— Dia da Justiça.
- 10 — Dia Internacional dos Direitos Humanos — ONU.
- 2.^a quin-
zena — FEMPOP — Festival Estudantil de Música Popular.
— FEMPRO — Festival de Música Popular de Rondônia.
- 25 — Natal — Comemoração do nascimento de Cristo, em todo o território nacional. Durante o ciclo natalino, que abrange de 24 de dezembro a 6 de janeiro, grandes são as manifestações que irrompem de todo o mundo cristão, conservando em Rondônia as tradições da Missa do Galo, dos Presépios Iluminados e troca de presentes.
- 27 — Festa de São Benedito — festividade religiosa popular.
- 30 — Aniversário da Biblioteca Pública “Francisco Meirelles”.
“São nos Museus que se encontram também expressões de culturas diversas da nossa, testemunhos de outros povos, materializando esse somatório de conhecimentos que faz a diversidade do mundo contemporâneo”.

- 29 -

ANEXO IX
REVISTA ARUANDA – ANO 1984/1985¹⁹

¹⁹ Documento localizado no Centro de Documentação e Pesquisa Histórica de Rondônia – CDH/RO durante pesquisa realizada no seu acervo ano de 1999.

FESTA DOS ORIXÁS DE RONDÔNIA (1)

REVISTA ARUANDA – 1981

ANO IV Nº 37 São Paulo DEZ/80-JAN/81 Cr\$ 20,00

DEUSA DAS ÁGUAS DOÇES

é festejada em BARRA BONITA

RONDÔNIA

Mais uma vez o brilhante
Encontro dos Orixás

* Zora Seljan
relembra
MÃE SENHORA

* Umbandistas se
congratulam no
Norte do País

* Número 1
O embrião do ser

* **JUQUITA:**
reminiscências de
um batalhador

* **Psicanálise**
O mundo da criança

Culto africano perde seu "Baobá"
Luiz do Bará

221.2352-Edyner
221.9560
Waculys

FESTA DOS ORIXÁS DE RONDÔNIA (2)

14. ARUANDA
DEZ/80-JAN/81

EM FOCO

EM

Em Porto Velho

O grande Encontro dos Umbandistas

Jamil Rachid, quando apresentava os mais velhos umbandistas de Porto Velho.



Entre os filhos-de-fé que estavam prestigiando a festa, destacou-se a presença dos mais velhos umbandistas de Porto Velho: Manoel Ferreira Moraes, 85 anos, presidente da Federação Espírita de Rondônia, e o irmão de Umbanda Santa Bárbara, cuja mãe-de-santo já é falecida e Sebastião Bastos dos Santos, com 80 anos de idade.

A festividade transcorreu num ambiente de verdadeira demonstração de fé, tornando o Encontro dos Orixás, que já está definitivamente integrado ao calendário das tradições folclórico-religiosas daquele estado, como o mais importante acontecimento umbandista do Norte do país.

Após o término da solenidade, Jamil Rachid, acompanhado pelos diretores da Federação Umbandista de Rondônia, visitaram diversas casas umbandistas, dando também assistência aos doentes da região.

No último dia de sua presença em Rondônia, o presidente da Federação Espírita de Rondônia, Jamil Rachid, junto a vários diretores da entidade, convidou os Orixás e foi acompanhado por Xangô meco "São João Batista", é o patrono da Federação Espírita Umbandista de Rondônia.

Na mesma localidade, foram realizados trabalhos espirituais, ocasião em que o laboratório de Jamil Rachid, junto a vários diretores da entidade, convidou os Orixás e foi acompanhado por Xangô meco "São João Batista", é o patrono da Federação Espírita Umbandista de Rondônia.

Com a ajuda dos Orixás, esperamos que com o trabalho contínuo de seu presidente, no próximo ano de 1981, o grande Encontro dos Orixás, seja realizado na sede própria da Federação.



Na foto, o momento solene da cerimônia nupcial.

união das religiões, frisando que todas levam ao mesmo Criador. Logo após, Carlos Alberto dos Santos, efetuou a abertura oficial do grande evento, com apresentação das delegações visitantes e dos dirigentes de templos filiados à Federação.

Foram também representantes das seguintes autoridades locais: governador Jorge Teixeira; prefeito municipal Francisco Paiva; agrônomo William Cury, secretário da Agricultura. Prestigiaram o acontecimento: professor Alvaro Lustosa, secretário da Educação e Alvaro Jorge, delegado de Sudveia.

Depois de cumprimentar os convidados, o presidente Jamil Rachid, sob comando do babalorixá geral e saudou aos Orixás, encerrando com a formação da grande corrente de força, com a união de todos, fazendo preces do extremo norte ao extremo sul.

A Federação Espírita Umbandista de Rondônia, através de seu presidente Carlos Alberto dos Santos, realizou no dia 13 de julho, o IV ENCONTRO DOS ORIXÁS, no sítio Melhoral, localizado no Km 2 da Colônia 13 de Setembro.

O IV ENCONTRO, realizado na capital do jovem estado da União, relembra o ideal e o espírito de organização e de trabalho que a Federação Espírita de Rondônia permitiu que mais uma vez se repetisse o acesso dos Encontros anteriores, atraindo ao local milhares de pessoas e representantes de vários estados do Brasil, entre eles, Jamil Rachid, presidente da UTEUCESP (União de Templos Espíritas de Umbanda de São Paulo), e o delegado de Sudveia, Alvaro Jorge.

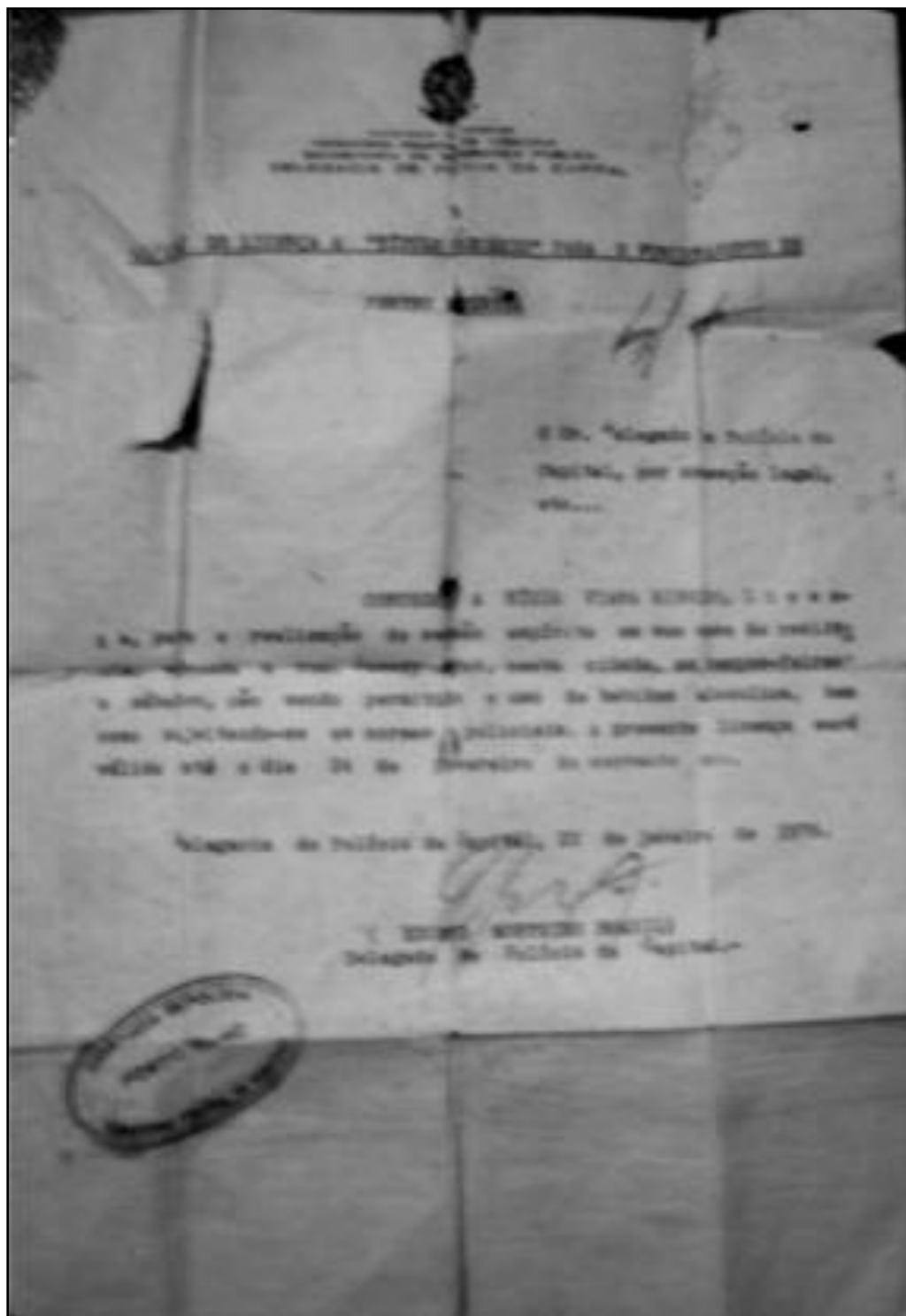
Num espetáculo de fé e rareza, onde a paz reinava, principalmente nas vestes brancas dos umbandistas, que davam ao ambiente uma conotação de simplicidade e pureza, a solenidade foi iniciada com a missa celebrada pelo padre Chico, em seguida, o presidente Jamil Rachid, como principal tema, a pregação da integração ecumênica feita recentemente pelo Papa João Paulo II.

Em seguida, como é tradicional, foram executados o Hino Nacional Brasileiro e o Hino da Umbanda, seguido do hasteamento do pavilhão brasileiro e da bandeira da Federação Espírita Umbandista de Rondônia. A festa foi hasteada pelo bispo dom Francisco de Souza, que na ocasião falou sobre a importância da

casamento segundo os rituais umbandistas dos visitantes: Raimundo Viana da Silva e Tereza Viana da Silva. Os padrinhos, como padrinhos: Francisco Justino de Almeida e Renilda Pereira Costa Almeida.

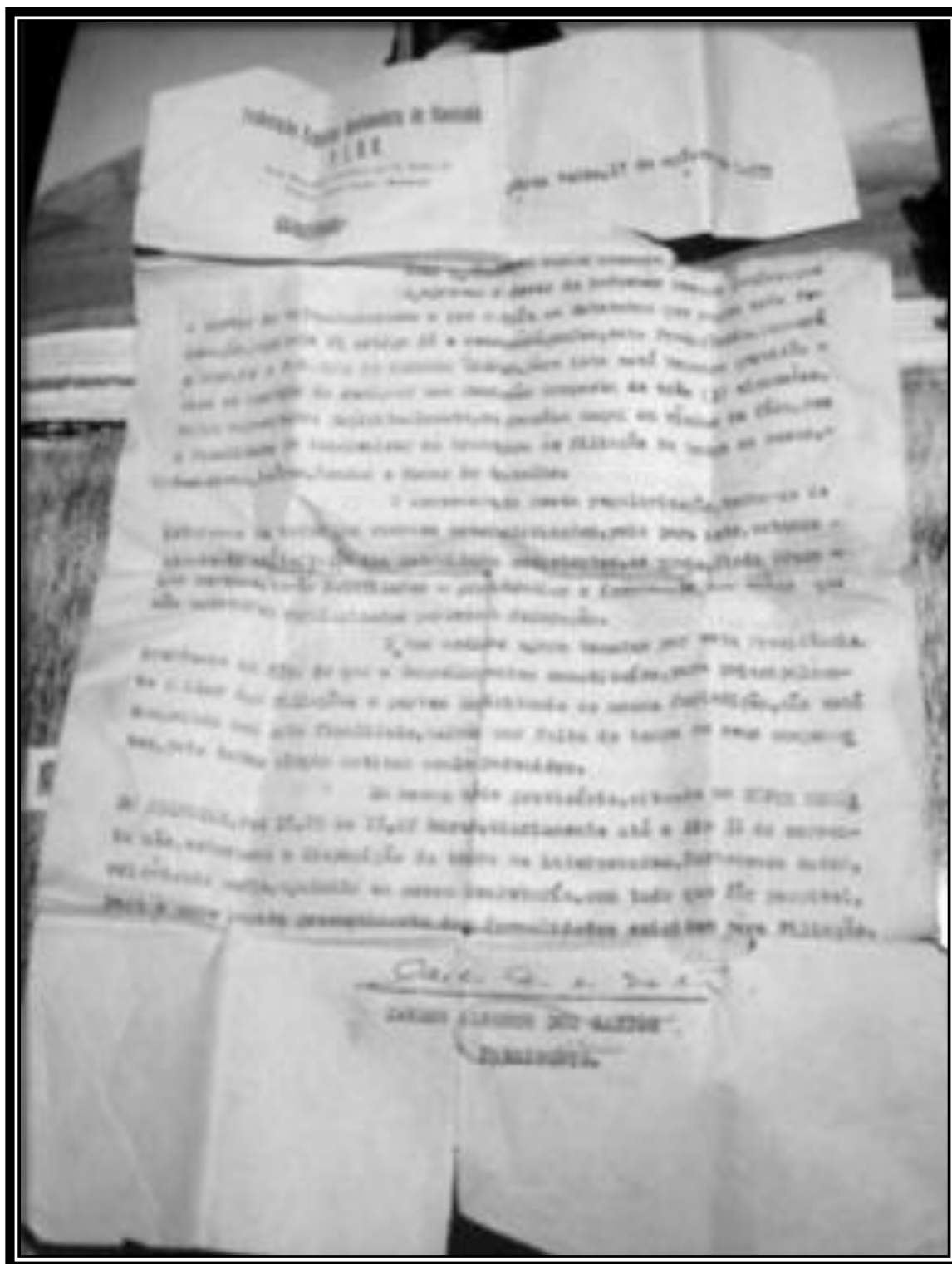
Durante os festejos, diversos oradores usaram da palavra, parabenizando o dirigente responsável pela organização do Encontro. No decorrer da cerimônia, o presidente da Uteucen, realizou o

ANEXO X
Alvará de Licença para funcionamento de “Centro” Espírita



Fonte: Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro. **Foto:** Marta Valéria de Lima.
Local: Porto Velho, 6 de julho de 2011

ANEXO XI
Carta Circular expedida pelo Presidente
da FEUR aos dirigentes de cultos afro-brasileiros



Fonte: Julieta Hóstia de Jesus Ribeiro.
Foto: Marta Valéria de Lima